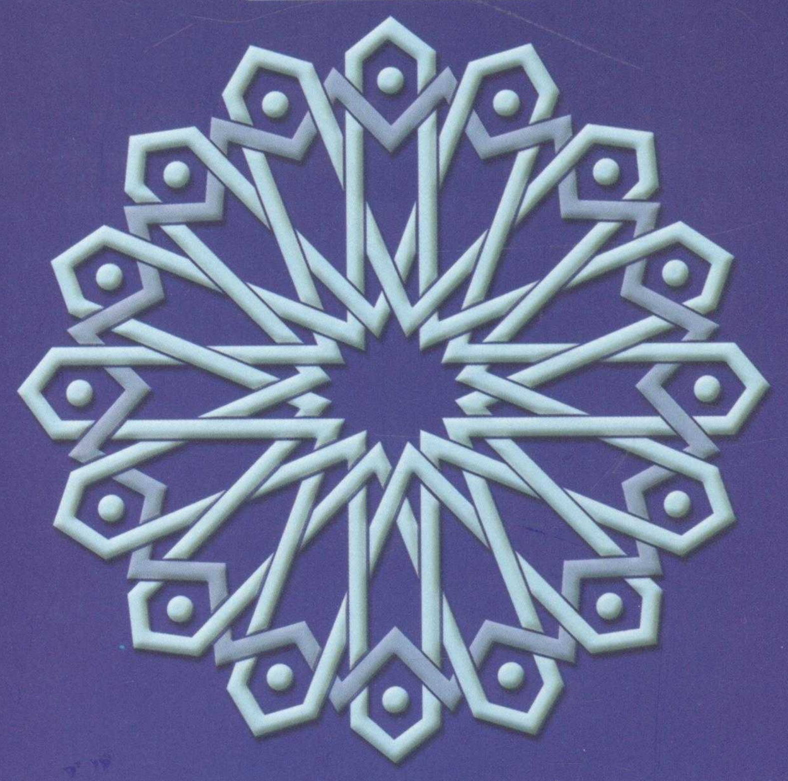
تمهيد المطالب

في شرح المكاسب





الحاج الشيخ علي المروجي القزويني



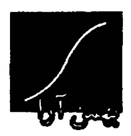
تمهيد المطالب

في شرح المكاسب

الجزء الثالث

الحاج الشيخ علي المروجي القزويني

سرشناسه:مروجی، علی
عنوان قراردادی:المکاسب.شرح
عنوان و نام پدیدآور:تمهیدالمطالب فی
. شرح المکاسب/ تالیف علی المروجی القزوینی
مشخصات نشر:قم: بهمن آرا، ۱۳ - ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری:۶ ج.
: شابک:دوره : ۹۷۸-۶۰۰-۶۰۱۳-۲۸-۲
: : ۹۷۸-۶۰۰-۶۰۱۳-۲۴-۴ ج.۳
وضعیت فهرست نویسی:فیپا
. یادداشت:فهرستنویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۹۱
. یادداشت:عربی
. (یادداشت:ج. ۳ - ۶ (چاپ اول: ۱۳۹۱)(فیپا
. یادداشت:کتابنامه
موضوع:انصاری، مرتضی بن محمدامین،
۱۲۸۱-۱۲۱۴ق . المکاسب -- نقدو تفسیر
موضوع:معاملات (فقه)
شناسه افزوده:انصاری، مرتضی بن
محمدامین، ۱۲۸۱-۱۲۱۴ق . المکاسب . شرح
رده بندی کنگره:BP۱۹۰/۱/ ۷۰۲۱۸م۸الف ۱۳۰۰ی
رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۷۲
شماره کتابشناسی ملی:۳۰۴۱۸۲۵



انتشارات بهمن آرا

الكتاب :تمهيد المطالب الجزء الثالث
المولف :الحاج شيخ على المروجى القزوينى
الناشر :بهمن آرا
الطبعة :الأولى
المطبوع :١٠٠٠ نسخه
الطبع :بهمن
تاريخ الطبع : ١٤٣٤ هـ ٠ ق
شابك : ۹۷۸-۶۰۰-۶۰۱۳-۲۴-۴
الثمن : ۹۰۰۰ تومان

الخامسة [١]: التطفيف [٢] حرام ، ذكره [٣] في القواعد في المكاسب ، ولعلّه [٤] استطراداً ، أو المراد اتّخاذه [٥] كسباً بأن ينصب نفسه كيّالاً أو وزّاناً فيطفّف للبايع .

[١] أي **المسألة الخامسة** من النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به ، لكونه عملاً محرّماً .

[٢] وهو مصدر من باب التفعيل على وزن التقليل لفظاً ومعنىً . قال الراغب في المفردات : « وطفّف الكيل : قلّل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه » .

وأيضاً عنه : « والبخس والباخس : الشيء الطفيف الناقص . . . والتطفيف في المكيال : أن يقرّب الإناء من الامتلاء ، يقال : هذا طفّ المكيال . . . وطفّف على الرجل : إذا أعطاه أقلّ ممّا أخذ منه » ، والمراد به هنا أن يجعل الإنسان نفسه كيّالاً أو وزّاناً فيقلّل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه على وجه الخيانة ، والبخس : نقص الشيء عن الحدّ الذي يوجبه الحقّ على سبيل الظلم .

[٣] أي ذكر العلاّمة التطفيف في عِداد المكاسب المحرّمة .

[٤] أي لعلّ ذكر التطفيف ـ في عداد مبحث المكاسب المحرّمة ـ يكون طرداً للباب ، كما أنّ ذكر مبحث الكذب والغيبة في عدادها يكون طرداً للباب ؛ إذ ليس التطفيف والكذب والغيبة من أنواع الكسب .

[٥] أو المراد من ذكر التطفيف في عِداد المكاسب المحرّمة يكون باعتبار اتّخاذ

وكيف [١] كان فلا إشكال في حرمته [٢]، ويدلّ عليه [٣] الأدلّة الأربعة.

الشخص التطفيف كسباً وشغلاً لنفسه، فآجر نفسه لأن ينقص من المبيع ويعطي للمشتري أقلّ ممّا يستحقّه.

[١] أي سواء كان ذكر التطفيف من باب الاستطراد، أو من باب أنّه اتّخذ هذا العمل شغلاً لنفسه.

[٢] أي لا إشكال في حرمة التطفيف.

[٣] أي يدلّ على تحريم التطفيف: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

أمّا من **الكتاب**، فآيات كثيرة، ونحن نذكر واحدة منها، وهي قوله تعالى: ﴿**وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ**﴾(١).

وأمّا من **السنّة**، فأخبار كثيرة. قيل إنّها تبلغ حدّ التواتر، ونحن نذكر واحداً منها، وهو ما رواه سعد بن سعد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن قوم يصغّرون القفيز يبيعون بها، قال: **أُولئك الذين يبخسون الناس أشيائهم**»(٢).

بتقريب: أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الذين يصغّرون القفيز مخاطبون بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ**﴾(٣)، فيكون تصغير القفيز الذي هو عبارة أُخرى عن التطفيف حراماً؛ لأنّه يشمله الذمّ المتوجّه في الآية إلى الذين يبخسون بعد جعل الرواية المطفّف مصداقاً له. وهذا ليس تمسّكاً بالآية، لأنّها لا تدلّ بنفسها على حرمة التطفيف، وإنّما الرواية طبقت البخس عليه وتدلّ على حرمته، فتكون الرواية دليلاً على حرمة التطفيف.

---

(١) المطفّفين ٨٣: ١ ـ ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ١.

(٣) الأعراف ٧: ٨٥. هود ١١: ٨٥. الشعراء ٢٦: ١٨٣.

ثمّ إنّ البخس [١] في العدّ [٢] والذرع [٣] يلحق به [٤] حكماً ، وإن [٥] خرج عن موضوعه.

وأمّا **الإجماع** ، فإنّه منعقد من الفريقين على حرمة التطفيف .

وأمّا **العقل** ، فإنّه يحكم بقبحه لأنّه من مصاديق الظلم والتعدّي على الغير .

[١] لمّا فسّر التطفيف بالنقص في خصوص الكيل والوزن ، وحيث إنّ هذا التفسير لا يشمل النقص في العدّ والذرع . قال : إنّ ما يكون من المبيع ناقصاً في العدّ والذرع يلحق بالتطفيف أيضاً .

[٢] كالجوز والبيض ، كما إذا باع عشر بيضات ـ مثلاً ـ ثمّ سلّم في مقام الأداء تسعاً .

[٣] كالقماش من الحرير والصوف وغيرهما من المنسوجات ، كما إذا باع عشرين ذراعاً من الحرير أو عشرين هكتاراً من الأرض ، ثمّ أعطى في مقام التسليم أقلّ منه بأن سلّم تسعة عشر ذراعاً أو هكتاراً .

[٤] أي يلحق بالتطفيف من حيث الحكم فيكون حراماً .

[٥] كلمة (إن) وصليّة ، أي وإن خرج البخس في العدّ والذرع عن موضوع التطفيف ؛ لما عرفت من أنّه عبارة عن النقص في الكيل والوزن ، فلا يشمل النقص في العدّ والذرع ، إلّا أنّ حكمه كحكم البخس في الكيل والوزن فيكون حراماً .

قال الأستاذ الأعظم ﷺ : « قد عرفت أنّ التطفيف والبخس مطلق التقليل والنقص على سبيل الخيانة والظلم في إيفاء الحقّ واستيفائه ، وعليه : فذكر الكيل والوزن ـ في الآية وغيرها ـ إنّما هو من جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعاً ، وإلحاقهما بهما حكماً » .

ولو وازن الربوي بجنسه [١] فطفّف في أحدهما [٢]، فإن جرت المعاوضة [٣]

---

[١] إلى هنا بيّن حرمة التطفيف تكليفاً بالأدلّة الأربعة.

ومن هنا أراد أن يبيّن أنّه حرام وضعاً أيضاً، بمعنى: أنّ إجارة نفسه على أن يكون مطفّفاً تكون كإجارة نفسه على سائر الأفعال المحرّمة محرّمة تكليفاً، وباطلة وضعاً إذا كان البيع ربويّاً، بأن يكون العوضان من جنس واحد، فيتطرّق إليه الربا، مع التفاوت في العوضين في الكيل أو الوزن.

والحاصل: أنّ العوضين اللذين وقع التطفيف فيهما أو في أحدهما قد يكونان ربويّين، بأن كانا ممّا يوزن أو يكال، فيكون البيع ربويّاً مع التفاوت في العوضين، وقد لا يكونان كذلك بأن لا يكون البيع ربويّاً، والتقسيمات الثلاثة الآتي ذكرها وإن كانت متصوّرةً في كلتا الصورتين، إلّا أنّ المصنّف ﷺ تعرّض لخصوص الصورة الأولى -وهي ما إذا كان البيع ربويّاً- بقوله: «ولو وازن الربوي بجنسه»، أي لو وقع البيع على الموزون والمكيل، بأن يكون الثمن والمثمن من جنس واحد، كما إذا كانا من قبيل الحنطة أو الشعير.

[٢] أي أعطى شيئاً موزوناً في مقابل شيء موزون من جنسه، أو أعطى شيئاً مكيلاً في قبال شيء مكيل من جنسه ناقصاً عمّا أخذه من المكيل أو الموزون، بأن يعطي البائع للمشتري أقلّ ممّا يستحقّه من المبيع، كما إذا أعطى عشرين منّاً من الحنطة، وأخذ منه خمسة وعشرين منّاً منها بعنوان الثمن. وهذا معنى التطفيف في أحدهما، أي في الثمن أو المثمن.

[٣] من هنا شرع في بيان أقسام البيع الربوي بأنّه يتصوّر على ثلاث صور.

بتقريب: أنّ المعاملة قد تقع على الكلّي في الذمّة، وقد تقع على

على الوزن المعلوم الكلّي [١]، فيدفع [٢] الموزون على أنّه [٣] بذلك الوزن اشتغلت ذمّته بما نقص.

الموزون المعيّن الخارجي، وقد تقع على الشخص المعيّن الموجود في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسّيّة. وأشار إلى الصورة الأُولى بقوله: «فإن جرت المعاوضة...».

[١] كما إذا قال البائع: «بعتك منّاً من هذه الحنطة الكربلائيّة ـ مثلاً ـ بمنّ من تلك الحنطة العاديّة»، فإنّ المعاوضة وقعت على الوزن المعلوم، وهو منّ من الحنطة، إلّا أنّ الوزن المعلوم ـ وهو منّ من الحنطة ـ كلّي ينطبق على أيّ منّ، ويمكن أن لا يكون حين البيع حنطة في الخارج.

[٢] أي يدفع البائع الحنطة التي هي من الموزونات.

[٣] أي يدفع الموزون بناءً على أنّ الموزون المدفوع موزون بالوزن الذي وقعت عليه المعاوضة على نحو الكلّي، كما إذا دفع ثلاثة أرباع المنّ بناءً على أنّ هذا الذي دفعه هو المنّ الكلّي الذي وقعت المعاوضة عليه.

وملخّص هذه الصورة هو: أنّ المعاوضة وقعت على الكلّي، وهو منّ من الصبرة، فالذي انتقل إلى ملك المشتري هو المنّ الكلّي، وكذا الذي انتقل إلى البائع هو الثمن الكلّي، ولكنّ البائع حين تسليم المبيع سلّم ما هو أقلّ من المنّ، كما إذا دفع للمشتري ثلاثة أرباع المنّ، فلا إشكال في صحّة المعاوضة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي؛ لأنّ المعاملة قد وقعت على الكلّي وهو المنّ القابل للانطباق على كلّ منّ، فالمعاملة قد انعقدت صحيحة، وإنّما البائع طفّف في الكيل أو الوزن أو العدد أو في الذرع وأعطى ناقصاً عمّا أخذه من المكيل أو الموزون.

ومن الواضح أنّ دفع البائع الموزون أو المكيل أقلّ من المقدار الذي

وإن جرت [١] على الموزون المعيّن باعتقاد المشتري أنّه [٢] بذلك الوزن فسدت [٣] المعاوضة في الجميع ؛ للزوم [٤] الربا .

وقعت المعاوضة عليه لا يوجب بطلان البيع ، بل تبقى ذمّة البائع مشغولة للمشتري بالمقدار الناقص .

هذا تمام الكلام في **الصورة الأُولى** .

[١] أي إن جرت المعاوضة على الموزون المعيّن الخارجي ، كما إذا باع الصبرة الموجودة من الحنطة في الخارج التي وزنها ألف كيلو إزاء الصبرة من الشعير ـ مثلاً ـ أيضاً يكون وزنها ألف كيلو . هذا إشارة إلى **الصورة الثانية** من الصور الثلاث التي ذكرها شيخنا الأنصاري . وملخّصها : أن تقع المعاوضة على الموزون المعيّن الخارجي .

[٢] أي أنّ الموزون الذي جرت المعاوضة عليه ، باعتقاد المشتري يكون بذلك الوزن الذي وقعت المعاوضة عليه من البائع والمشتري ، سواء كان البائع أيضاً معتقداً بأنّ المبيع الموزون يكون بذلك الوزن المعيّن عندهما أم لا ، كما إذا دفع البائع الصبرة بناءً على أنّها ألف كيلو ، لكنّها كانت ناقصة عن الوزن المعيّن .

[٣] جواب للشرط ، أي فسدت المعاوضة في تمام الموزون ، وهو ألف كيلو ، ولا تكون صحيحة بالنسبة إلى ما سلّمه ، وباطلة بالنسبة إلى ما لم يسلّمه كي يكون له خيار تبعّض الصفقة .

[٤] أي إنّما قلنا بفساد المعاوضة في جميع الموزون المعيّن من الثمن والمثمن ؛ للزوم الربا في هذه المعاملة ؛ إذ المفروض وجود التفاضل بين الثمن والمثمن ؛ ولوقوع المعاوضة على الوزن المعيّن الذي كان ناقصاً ، فإنّ البائع أعطى تسعمائة كيلو حنطة بعنوان المبيع ، وأخذ ألف كيلو منها بعنوان الثمن ،

ولو جرت [١] عليه على أنّه بذلك الوزن بجعل [٢] ذلك عنواناً للعوض ،

فحصل التفاضل بين الثمن والمثمن اللذين هما من جنس واحد ، واعتقاد المشتري بعدم التفاضل بينهما لا يغيّر الواقع ، فإنّ الربا والتفاضل قد تحقّق بين المتجانسين على الفرض ، وهو يوجب البطلان في الواقع ، سواء علم به المشتري أم لا .

[١] أي لو جرت المعاوضة على الموزون المعيّن الخارجي بشرط أن يكون بوزن خاصّ بأن يكون هذا الموزون المعيّن بالمقدار المساوى للجنس في الطرف الآخر ، بأن يقول البائع : « بعتك هذه الصبرة من الحنطة بشرط أن تكون ألف كيلو بإزاء تلك الصبرة التي تكون ألف كيلو أيضاً » ، وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة .

[٢] أي جعل الوزن شرطاً بعنوان أنّه عنوان للعوض ، فإنّ مقصود البائع من اشتراط بيع الحنطة بكون المبيع موزوناً بالوزن المعيّن بيان مقدار المبيع فقط ، وليس للعنوان المأخوذ في متعلّق البيع موضوعيّة كي يدور صحّة البيع مدار وجود هذا العنوان في الخارج ، بحيث يكون مقوّماً للبيع ، بل هو مرآة للعوض وتعيين لمقداره ، وقد تعلّق البيع في الحقيقة بالحنطة الخارجيّة .

والفرق بين هذه الصورة والصورة الثانية هو : أنّ المبيع في الصورة الثانية الموزون المعيّن الخارجي بلا شرط المقدار ، والمفروض أنّه أقلّ من الثمن الذي هو من جنس المثمن فيكون البيع ربويّاً ويكون باطلاً ، وفي الصورة الثالثة المبيع هو الموزون الخارجي الذي يشار إليه بقوله : « بعتك هذه الصبرة من الحنطة » ، فإنّ الإنشاء قد تعلّق بالصبرة الخارجيّة ، لكن بشرط أن تكون ألف كيلو فاجتمع هنا الإشارة حيث قال : « بعتك هذه الصبرة » ، والعنوان حيث قال : « على أن تكون ألف كيلو » .

فحصل الاختلاف بين العنوان والمشار إليه [١] ، لم يبعد [٢] الصحّة .

---

[١] لأنّ العنوان هو ألف كيلو من الحنطة ، والمشار إليه الذي هو موجود في الخارج تسعمائة كيلو ، فيكون المقام من باب تعارض الإشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر .

ومقتضى تقديم العنوان هو بطلان البيع فيما إذا لم ينطبق العنوان الملحوظ في البيع على المشار إليه الخارجي ؛ لأنّ العنوان ظاهر في الموضوعيّة ، وما هو موجود في الخارج غير معنون بعنوان أخذ في متعلّق البيع .

ومقتضى تقديم الإشارة في المقام صحّة العقد ؛ لأنّ البيع وقع على ما هو موجود في الخارج ، فالمقتضي موجود والمانع المفقود ، والعنوان المأخوذ في متعلّق البيع لم يكن مقوّماً له بل كان داعياً لإقدام المتبايعين على البيع ، ولكن الحكم في المقام هو البطلان للزوم الربا بعد فرض كون العوضين متجانسين ومتفاضلين .

[٢] جواب لقوله : « ولو جرت » . وفي هذا التعبير إشارة إلى وجود الخلاف في المسألة ، إلّا أنّ المصنّف ﷺ رجّح الصحّة على البطلان ، أمّا البطلان فلأنّ المفروض في المقام أنّ العبرة بشخص المبيع ، وأنّ المبيع موزون معيّن في الخارج ومتجانس مع الثمن ، فإذا كان المثمن أقلّ وزناً من الثمن ، كما هو المفروض في المقام كان البيع ربويّاً وباطلاً .

وأمّا الصحّة ـ كما اختارها شيخنا الأنصاري ﷺ ـ فلرجوع المعاملة حينئذٍ إلى معاوضة الكلّي في الذمّة ، فيكون العبرة بالعنوان دون الشخص المشار إليه ، فيرجع الأمر إلى كون المقصود بالبيع هو العنوان الكلّي ، فعدم مطابقة ما هو موجود في الخارج لا يقدح بصحّة البيع الكلّي بل هو مستلزم لاشتغال ذمّة البائع ، فيكون حكم هذه الصورة كحكم الصورة الأُولى .

ويمكن ابتناؤه [١] على أنّ لاشتراط المقدار مع تخلّفه قسطاً من العوض أم لا ،

---

[١] أي يمكن أن يكون تصحيح المعاوضة الواقعة على الموزون المعيّن ، المشروط بشرط ـ وهو أن يكون هذا الموزون المعيّن بالمقدار المساوي للعوض الآخر ، وتبيّن عدم كون الموزون المعيّن بالمقدار المساوي للعوض الآخر ، كما إذا كان الموزون المعيّن الذي جرت المعاوضة عليه عنوان ألف كيلو ، وظهر بعد الدفع أنّه دفع تسعمائة كيلو بإزاء ألف كيلو ـ مبتنياً على أنّ شرط المقدار في حكم الجزء فيكون للشرط المذكور قسط من العوض أم لا يكون له قسط من العوض .

فنقول : قد بيّن شيخنا الأنصاري ﷺ :

أوّلاً : أنّ المقام من موارد الاختلاف بين العنوان الذي هو ألف كيلو مثلاً ، وظهر أنّه أقلّ ممّا تعاقدا عليه وبين المشار إليه الذي هو الصبرة الموجودة في الخارج ، وهي ألف كيلو ، وقدّم العنوان على الإشارة بتقريب أنّ في قوله : « بعتك هذه الصبرة بشرط أن تكون ألف كيلو » وقعت المعاوضة على الكلّي وعلى العنوان الذي هو المقصود في البيع ، ولذا قال : « لم يبعد صحّة البيع » .

ثمّ ذكر احتمالاً آخر في هذا القسم ـ الثالث ـ الذي يكون جريان المعاوضة فيه على الموزون المعيّن في الخارج بشرط أن يكون مقداره مساوياً للعوض الآخر .

وقال : بناءً على أنّ لشرط المقدار المعيّن في المبيع قسطاً من الثمن مع تخلّفه بأن يسقط من العوض بمقدار ما تخلّف من مقابله ، فحنطة البائع بعنوان أنّها ألف كيلو قد بيعت بشرط أن تكون ألف كيلو ، فإذا تخلّف منها مائة كيلو . فإن قلنا : بأنّ لشرط المقدار قسطاً من العوض ـ بمعنى أنّه يسقط

فعلى الأوّل [١] يصحّ دون الثاني [٢].

في مقابل هذا الشرط ذلك المقدار الذي هو مائة كيلو من العوض، فيقع مائة كيلو من العوض بإزاء هذا الشرط وتسعمائة كيلو بإزاء المبيع - صحّت المعاوضة، لأنّه يرجع الأمر إلى تساوي العوضين في المقدار، فلا يتحقّق الربا.

وأمّا إن قلنا بأنّ شرط المقدار ليس له قسط من الثمن فسدت المعاوضة، إذ المفروض حصول الزيادة في أحد العوضين.

إن قلت: إنّ الأثمان لا تقابل الأوصاف والشروط، بل تقابل الأعيان، أي ذات المثمن والمبيع، والشرط لا يوجب تخلّفه إلّا الخيار.

قلت: يمكن أن يفرّق بين سائر الشروط وبين شرط المقدار بأن يقال: إنّ لاشتراط المقدار قسطاً من العوض بمعنى أنّ مقداراً من العوض يقابل هذا الاشتراط فكأنّه بمنزلة جزء المبيع، ومقداراً آخر منه يقابل ذات العوض، فعلى هذا لا يكون التفاضل بين العوضين موجوداً كي يتحقّق الربا، لأنّ تخلّف الشرط بمنزلة تخلّف الجزء، فكما يقع مقدار من الثمن في مقابل الجزء عند تخلّف الجزء، كذلك يقع مقدار من الثمن في مقابل تخلّف الشرط، وبالنتيجة لم يقع ألف كيلو حنطة بإزاء تسعمائة كيلو منها كي تكون رباً، بل الواقع بإزاء تسعمائة كيلو من الحنطة تسعمائة كيلو من الحنطة، وإنّما ينقص من المبيع مائة كيلو لأجل تخلّف الشرط.

[١] أي بناءً على أنّ لاشتراط المقدار مع تخلّفه قسطاً من الثمن يصحّ البيع لعدم لزوم التفاضل بين العوضين، فلا يلزم الربا في البيع.

[٢] أي لا يصحّ البيع بناءً على عدم ثبوت قسط من العوض بإزاء تخلّف الشرط، فعلى هذا يقع التفاضل بين العوضين؛ إذ المفروض أنّ المبيع قد ظهر أنّه

. . . .

تسعمائة كيلو من الحنطة والعوض ألف كيلو منها ، فيبطل البيع لكونه ربويّاً .

ولكنّ الحقّ أنّ لهذا الاشتراط قسطاً من العوض ، وليس حاله حال سائر الشروط التي لا يوجب تخلّفها إلّا الخيار .

وتوضيحه: أنّ شأن اشتراط المقدار ـ وهو أن يكون مقدار المبيع مساوياً لمقدار العوض الآخر ـ شأن جزء المبيع ، كما أنّ البيع يكون منحلّاً بالنسبة إلى أجزاء المبيع ، ويقسّط العوض بإزاء أجزاء المعوّض ، كذلك العوض يقسّط على الشرط والمشروط ، ويقع مقدار من العوض في مقابل الاشتراط ، فلو باع عدداً من الكتب ـ مثلاً ـ بعشرة دنانير بشرط كونها خمسين كتاباً ، فلو ظهر النقص في العدد ـ بأن كانت الكتب أربعين كتاباً ـ بعد التسليم يقسّط عشرة دنانير على أربعين كتاباً وعلى الشرط ، فيكون البيع صحيحاً بالنسبة إلى الموجود وباطلاً بالنسبة إلى الناقص ، وفي مثل ما إذا باع ألف كيلو حنطة بإزاء ألف كيلو حنطة أُخرى بشرط أن يكون مقدارهما متساويين ، فإذا قسّط الثمن بإزاء الشرط والمشروط يقع تسعمائة كيلو بإزاء تسعمائة ، ويكون مائة كيلو بإزاء الاشتراط ، فلا يكون البيع ربويّاً .

وأمّا إذا لم يقسّط الثمن بأن لا يقع بإزاء الاشتراط ، بل وقع بإزاء ذات المبيع حصل التفاضل بين العوض والمعوض الموجب لتحقّق الربا ، فتكون المعاملة باطلة .

«التحقيق»

ينبغي أن يقع البحث في المقام في جهات :

الأُولى: في معنى التطفيف ، هل انّه تقليل في خصوص المكيال والميزان ،

• • • • • • • • • • • • •

أو هو عبارة عن مطلق التقليل، سواء كان في المكيل والموزون أو كان في المعدود ؟

ذهب شيخنا الأنصاري ﷺ إلى اختصاص التطفيف بالكيل والوزن، وأمّا البخس في العدّ والذرع فهو خارج عنه موضوعاً وداخل فيه حكماً، إلّا أنّ الأستاذ الأعظم وغيره قالوا: إنّ التطفيف: بمعنى التقليل، سواء كان في الكيل والوزون أو العدّ، وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها من جهة الغلبة، فلا وجه لإخراج النقص في العدّ والذرع عن البخس والتطفيف موضوعاً، وإلحاقهما به حكماً.

أقول: إنّ كلمات اللغويّين مختلفة، فبعضهم عرّف التطفيف بالتنقيص في الكيل والوزن. وعن الراغب: « طفّف الكيل: قلّل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه ». وفي الصحاح عرّفه بنقص المكيال. وعن لسان العرب: « التطفيف البخس في الكيل والوزن »، وبعضهم فسّره بمعنى التقليل، والقدر المتيقّن منه ما ذكره شيخنا الأنصاري. وكيفما كان فلا ثمرة لهذا البحث بعد كون البخس على إطلاقه حراماً.

الجهة الثانية: في أنّ التطفيف بنفسه هل هو من العناوين المحرّمة، أعني نفس الكيل بالمكيال الناقص، وكذا البخس في الميزان، أم أنّه حرام بعنوان أنّه مصداق للتصرّف في مال الغير أو الظلم والخيانة له ؟

وظاهر السيّد اليزدي[١] التردّد في المسألة، حيث قال: « إنّ حرمة التطفيف هل هي من حيث أنّ التطفيف عنوان مستقلّ من العناوين المحرّمة، أو باعتبار كونه داخلاً في عنوان أكل مال الغير بالباطل والعدوان ؟ »، ولم يرجّح أحد الاحتمالين، واكتفى بذكر الثمرة بين القولين، إلّا أنّ المحقّق الأيرواني[٢] قد صرّح بأنّ الظاهر ـ بل المقطوع به ـ أنّ التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرّمة، أعني الكيل

---

(١) حاشية السيّد اليزدي: ٢٢.

(٢) حاشية الأيرواني: ٢٢.

• • • • • • • • • • • • •

بالمكيال الناقص، وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحقّ كاملاً، كما إذا كان ذلك لنفسه، أو تمّم حقّ المشتري من الخارج، أو أراد المقاصّة منه، أو نحو ذلك، كما أنّ إعطاء الناقص أيضاً ليس حراماً، بل قد يتّصف بالوجوب، وإنّما المحرّم عدم دفع بقيّة الحقّ.

نعم، لو أظهر ـ ولو بفعله ـ أنّ ما دفعه تمام الحقّ مع أنّه ليس بتمام الحقّ، كان محرّماً من حيث الكذب.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: «بأنّ التطفيف قد أُخذ فيه عدم الوفاء بالحقّ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم، وهما بنفسهما من المحرّمات الشرعيّة».

ثمّ قال: «على أنّه قد ثبت الويل في الآية الشريفة على نفس عنوان التطفيف، فإنّ (الويل) كلمة موضوعة للوعيد والتهديد، ويقال لمن وقع في هلاك وعقاب، وكذلك النهي في الآيات المتعدّدة إنّما يكون عن البخس، وظاهر ذلك كون التطفيف والبخس بنفسهما من المحرّمات».

أقول: إنّ الحقّ أنّ النزاع بين المحقّق الأيرواني والأُستاذ الأعظم يرجع إلى النزاع اللفظي، إذ الأُستاذ الأعظم أيضاً يقبل أنّ نفس الكيل بالمكيال الناقص ما دام لا ينطبق عليه عدم الوفاء بالحقّ والظلم لا يكون حراماً، وذلك من باب عدم صدق التطفيف عليه.

والمحقّق الأيرواني أيضاً يقول: «ليس بحرام مع صدق التطفيف عليه». إذن كلّ منهما لا ينكر ما أثبته الآخر إلّا في المعنى اللغوي للتطفيف، فإنّ الخلاف بينهما في المعنى اللغوي لا في الحكم الشرعي، وهو سواء كان مطابقاً لما ذكره الأيرواني أو مطابقاً لما ذكره الأُستاذ لا يترتّب عليه أيّ أثر، فإنّ نفس الكيل بالمكيال الناقص

• • • • • • • • • • • • •

لا شبهة في عدم حرمته، سواء كان من باب صدق التطفيف وعدم شمول أدلّة الحرمة له، أو من باب عدم صدق التطفيف عليه. وإن كان الحقّ مع المحقّق الأيرواني، فإنّ ما يُفهم من التطفيف والبخس النقص في الكيل والوزن والعدد، ولم يشرب فيهما عدم الوفاء بالحقّ والظلم. نعم، انّهما من لوازم التطفيف والبخس غالباً.

الجهة الثالثة: في حرمته، ولا شبهة في حرمته بمقتضى الآية والروايات، وقد ذكر الآيات والروايات سيّدنا الأُستاذ[1] والأُستاذ الأعظم[2]، لاحظ كتابيهما.

الجهة الرابعة: إنّ إجارة الإنسان نفسه على التطفيف تكون كإجارة نفسه على سائر الأعمال المحرّمة، وقد عرفت بطلانها سابقاً.

الجهة الخامسة: في صحّة المعاملة المطفّف فيها وفسادها، فنقول: إنّ العوضين إمّا أن يكونا من جنس واحد، وإمّا أن لا يكونا كذلك، والمعاملة تكون ربويّة في القسم الأوّل دون القسم الثاني.

وشيخنا الأنصاري ﷺ تعرّض لخصوص القسم الأوّل، وقسّمه إلى ثلاث صور، ونحن نتعرّض لحكم كلا القسمين، فنقول: أمّا القسم الأوّل الذي يكون فيه العوضان من جنس واحد فالمعاملة عليهما قد تقع على نحو الكلّي في الذمّة أو الكلّي في المعيّن، وقد أشار إلى هذه الصورة شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «فإن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلّي»، وقد تقع على الشخص المعيّن الخارجي بلا شرط المقدار، وإنّما يعتقد المشتري أنّ المبيع موزون بالوزن الخاصّ. وقد أشار إلى هذه الصورة الثانية شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «وإن جرت على الموزون المعيّن

---

(١) عمدة المطالب: ١: ١٧٦.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٢٤٢.

باعتقاد المشتري »، وقد تقع على الموزون المعيّن الخارجي بعنوان أنّه موزون بوزن خاصّ، أي بشرط كون الموزون المعيّن الخارجي بالمقدار المساوي للعوض الآخر. وأشار شيخنا الأنصاري ﷺ إلى هذه الصورة الثالثة بقوله: «ولو جرت عليه على أنّه بذلك الوزن يجعل ذلك عنواناً للعوض».

أمّا الصورة الأُولى من القسم الأوّل: فالمعاملة فيها صحيحة؛ لأنّها وقعت على كلّي ألف كيلو من الحنطة بإزاء الكلّي الآخر، وهو أيضاً ألف كيلو من الحنطة، فيكون التساوي بين العوض والمعوّض موجوداً، والتطفيف الخارجي لا يوجب فسادها بعد وقوعها صحيحة.

نعم، يكون الدافع للناقص مشغول الذمّة بما نقص، فإذا كانت المعاملة مع كونها ربويّة -أي كان العوضان من جنس واحد، وكان التفاضل بين العوض والمعوّض في مقام الأداء موجوداً- صحيحة في هذه الصورة تكون المعاملة غير الربويّة صحيحة بالأولى.

أمّا الصورة الثانية: -وهي أن تقع المعاوضة على الموزون المعيّن الخارجي من دون اشتراط المقدار للمبيع، وإنّما كان المشتري معتقداً بالمقدار المتساوي، ولكن لم يكن العقد مشروطاً بهذا الشرط. فقد حكم شيخنا الأنصاري ﷺ ببطلان المعاملة في هذه الصورة إذا كانت المعاملة واقعة على العوض والمعوّض بين جنس واحد؛ وذلك للزوم الربا وهو كذلك؛ إذ المفروض أنّ المعاوضة وقعت على المكيل أو الموزون مع التفاضل بين العوض والمعوض، فتكون باطلة لكونها ربويّة.

ويفهم من هذا التعليل للبطلان أنّه يلتزم بعدم البطلان مع عدم كون العوضين متجانسين، وهو الصحيح، فإنّ المعاملة إذا لم تكن ربويّة يقسّط الثمن على أجزاء المثمن، فتكون المعاملة صحيحة بالنسبة إلى الموجود، وباطلة بالنسبة إلى غيره،

• • • • • • • • • • • • •

فيكون المقام نظير بيع ما يملك وما لا يملك.

أمّا الصورة الثالثة: وهي أن تقع المعاوضة على الموزون المعيّن الخارجي بشرط أن يكون مقدّراً بمقدار كذا، بأن يقول: «بعتك هذه الحنطة التي هي بمقدار»، ثمّ يتبيّن أنّ المشار إليه ليس مساوياً لذلك المقدار.

وقال شيخنا الأنصاري ﰅ: «لا يبعد صحّة المعاوضة في هذه الصورة لرجوع المعاوضة حينئذٍ إلى معاوضة الكلّي.

وإن شئت فقل: إنّ المقام يكون من قبيل تعارض العنوان والمشار إليه، فيقدّم العنوان على المشار إليه فيرجع الأمر إلى الصورة الأُولى التي كانت المعاوضة واقعة على الكلّي، فعدم مطابقة الموجود الخارج لما وقع عليه العقد من العنوان يوجب بقاء ذمّة البائع مشغولة.

نعم، بناءً على تقديم المشار إليه تكون المعاوضة واقعة على الشخص، فتكون المعاملة باطلة في المتجانسين؛ للزوم الربا، وأمّا في غيرهما فيقسّط الثمن بالنسبة إلى الموجود، فتصحّ المعاوضة بالنسبة إليه دون الناقص».

ثمّ قال شيخنا الأنصاري ﰅ: «ويمكن ابتناء هذا القسم الأخير على تقسيط العوض على اشتراط المقدار وعدمه، فبناءً على الأوّل لا يلزم الربا في المعاملة، فتكون صحيحة سواء كان العوضان متجانسين أم لا، وبناءً على الثاني تكون المعاملة باطلة في المتجانسين دون غيرهما.

ربّما يقال: إنّ المعاملة باطلة في هذا القسم الأخير مطلقاً؛ إذ المفروض أنّ المعاملة وقعت على المتاع الخارجي بما أنّه مقدّر بمقدار كذا، فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ في البيع على المشار إليه الخارجي، فما وقع المعاوضة عليه من العنوان غير موجود في الخارج، وما هو موجود في الخارج غير معنون بعنوان

• • • • • • • • • • • • •

وقعت المعاوضة عليه.

وفيه: أنّ هذا الكلام يتمّ في العناوين التي تعدّ من الصور النوعيّة، وأمّا في أمثال المقام التي تكون العناوين فيها مأخوذة من متعلّقات المعاوضات، إمّا على نحو الشرطيّة أو على نحو الجزئيّة فيقسّط العوض، فتكون المعاملة صحيحة بالنسبة إلى الموجود وباطلة بالنسبة إلى ما لا ينطبق هذا العنوان عليه.

وللأُستاذ الأعظم تفصيل بتوضيح منّا: وهو أنّ هذه الصورة أيضاً تتصوّر على صور ثلاث:

الأُولى: أن يكون إنشاء البيع معلّقاً على كون المبيع متّصفاً بصفة خاصّة، بأن يقول: «بعتك هذا المتاع الخارجي بشرط أن يكون منّاً»، بحيث يكون الإنشاء على نحو التعليق، وقد ظهر أنّه لم يكن بهذا المقدار، وهذا لا إشكال في بطلانه من جهة التعليق حتّى لو لم تكن المعاملة ربويّة، وبعد بطلان المعاملة لأجل التعليق لا مجال للبحث في أنّ تخلّف الوصف يوجب البطلان أم لا.

الصورة الثانية: أن ينشأ البيع منجّزاً على المتاع الخارجي بشرط أن يكون مقداره مساوياً للعوض، أي بشرط أن يكون منّاً من الحنطة، ثمّ ظهر الخلاف. وهذا ممّا لا إشكال في صحّته إلّا من باب تخلّف الوصف، وهو لا يقدح؛ لأنّه لا يترتّب على تخلّف الأوصاف غير المقوّمة إلّا خيار تخلّف الوصف.

نعم، لو كان العوضان متجانسين لكانت المعاملة باطلة لأجل لزوم الربا.

الصورة الثالثة: وهي نفس الصورة الثانية، بأن ينشأ البيع منجّزاً على المتاع الخارجي بشرط أن يكون مقداره كذا، وكان مقصود البائع بيع الموجود الخارجي فقط، لا أن يقع البيع على الشرط والمشروط، بل كان غرضه من الاشتراط الإشارة إلى تعيين مقدار العوضين ووقوع كلّ منهما في مقابل الآخر بحيث يقسّط الثمن

• • • • • • • • • • • • •

على أجزاء المثمن ، وعليه يكون المقام نظير بيع ما يملك وما لا يملك ، ويقسّط الثمن على الأجزاء ، فتكون المعاملة صحيحة بالنسبة إلى المقدار الموجود ، وباطلة بالنسبة إلى الباقي بلا فرق ، بينما إذا كانت المعاملة ربويّة أو غيرها ؛ إذ المفروض بعد تقسيط العوض التفاضل بين العوض والمعوض موجوداً في المتجانسين كي يتحقّق الربا .

وبعد ما بيّن الصور الثلاث بحسب مقام الثبوت قال : والظاهر من هذه الصور هي الصورة الأخيرة ، فإنّ مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلّا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الإنشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة ، وهذا الذي ذكره ﷺ يساعد الطالب على فهم مقصود الشيخ من كلامه . لاحظ وتدبّر .

المسألة السادسة [١]: التنجيم [٢] حرام ، وهو ـ كما في جامع المقاصد ـ الإخبار عن أحكام [٣] النجوم

---

[١] أي **المسألة السادسة** من النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به ؛ لكونه عملاً محرّماً في نفسه .

[٢] مصدر من باب التفعيل ، ومعناه ـ لغةً ـ : معرفة حظوظ الناس وغيرهم بحسب حركات النجوم وسيرها . يقال : نجّم فلان ، أي نظر في حظوظ الناس بحسب حركات النجوم ومسيرها .

[٣] قال الأيرواني(١) : « إنّ التنجيم ليس الإخبار عن أحكام النجوم ، بل الظاهر أنّه عبارة عن نفس استخراج أحكام النجوم ، سواء أخبر بها أو لم يخبر ، فإن كان للتنجيم حكم كان ذلك للاستخراج المذكور لا للإخبار عمّا استخرجه .

قال الشهيدي(٢) : « الظاهر أنّ إضافة الأحكام للنجوم إضافة لاميّة من قبيل إضافة الأثر إلى المؤثّر ، فيكون معنى العبارة على ما ذكره المحقّقان أنّ التنجيم استخراج الآثار التي هي للنجوم ، أي استخراج تأثير النجوم في الحوادث السفليّة » .

وقال بعض أجلّة الفقهاء المعاصرين : « المراد بالأحكام الحوادث السفليّة وإضافتها إلى النجوم باعتبار أنّ لها ربطاً ما بالأوضاع الفلكيّة الحاصلة للنجوم بسير بعضها وسكون بعضها الآخر ، وعلى هذا يكون معنى العبارة أنّ التنجيم هو الإخبار عن الحوادث السفليّة التي هي من أحكام النجوم .

ربّما يقال : إنّما عبّر بالأحكام للإشارة إلى أنّ أوضاع النجوم كلّها علامات لتلك الحوادث ، ولا تأثير لها لا بنحو العلّيّة ولا بنحو الاقتضاء ، ولكنّه

---

(١) حاشية الأيرواني : ٢٣.

(٢) حاشية الشهيدي: ٤٤.

باعتبار [١] الحركات والاتّصالات الكوكبيّة [٢].

وتوضيح المطلب [٣] يتوقّف على الكلام في مقامات:

الأوّل: الظاهر أنّه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب ، كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيّرين [٤]،

خلاف الظاهر ، كما سيأتي.

[١] قال الشهيدي[1]: «الجار متعلّق بالربط الحاصل من الإضافة ، والغرض منه بيان شرط تأثير النجوم ، أي تأثير النجوم في الحوادث السفليّة إنّما يكون باعتبار الحركات الفلكيّة والارتباط موجود بين الحركات الفلكيّة وبين الحوادث السفليّة ، والمراد من الحركات الفلكيّة حركة السيّارات التسع من القمر والشمس والمشتري وزحل وعطارد والزهرة والمرّيخ وأورانوس ونبتون ، ومركز الكلّ الشمس ، والكلّ تدور حول الشمس ، وهذا الدوران بسبب وجود الليل والنهار والفصول الأربعة يؤثّر في الحوادث السفليّة.

[٢] وهي الارتباطات الحاصلة بين الكواكب: من المقارنة والمقابلة والتربيع والتثليث ، فيكون شأن المنجّم استخراج هذا التأثير ، فإنّه يفهم عند حركات الأفلاك واقتران الكواكب بعضها ببعض أو ابتعادها حدوث حادثة فلانيّة في العالم السفلي ، أو يفهم أنّ هذه الحركات والاتّصالات علامة لوقوع الحوادث السفليّة في الخارج بعللها الطبيعيّة ، كما إذا أخبر عن برودة الهواء مستنداً إلى حركة الكواكب الفلانيّة.

[٣] وهو أنّ التنجيم حرام أم لا ؟

[٤] وهما الشمس والقمر ، فإنّ حيلولة الأرض بينهما تنتج خسوفاً في القمر ،

---

(١) حاشية الشهيدي: ٤٤.

والكسوف [١] الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره [٢]، بل يجوز الإخبار بذلك، إمّا جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهاناً،

ولا مانع من أن يخبر المنجّم بوقوع الخسوف في القمر لأجل حيلولة الأرض بينهما، فإنّها تنتج أن لا يرى نور القمر ويحصل الخسوف بوقوع ظلّ من الأرض عليه، فإنّ إخباره هذا يكون مبنيّاً على التجربة والحساب الصحيح؛ وذلك لأنّه نظير الإخبارات المبنيّة على الحدس. إنّما قلنا بعدم تحريمه لعدم قيام دليل عليه بعنوانه الأوّلي، ولا ينطبق عليه عنوان من العناوين المحرّمة، فلا وجه لتحريمه.

[١] أي لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة، كالإخبار عن كسوف الشمس في الوقت الفلاني اعتماداً على التجربة أو على الحساب القديم، بأن يخبر بأنّ القمر يحول بين الأرض والشمس في الوقت الفلاني، ويكون نتيجة الحيلولة كسوف الشمس.

[٢] الضمير في قوله: «غيره» هل يرجع إلى القمر، وعلى هذا يكون معنى العبارة: «والكسوف الناشئ عن حيلولة غير القمر من سائر الكواكب»، أو يرجع إلى الخسوف، أي الأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب، كغير الخسوف والكسوف من الأوضاع الفلكيّة؟ احتمالان.

وهنا احتمال ثالث، وهو أن يرجع الضمير إلى سير الكواكب، أي الأوضاع الفلكيّة المترتّبة على غير سير الكواكب، والمثال للاحتمال الأوّل، وهو الكسوف الناشئ عن حيلولة غير القمر من سائر الكواكب، ما إذا أخبر عن الكسوف الناشئ من حيلولة الزهرة ـ مثلاً ـ بين الأرض والشمس، غاية الأمر لا تكون حيلولتها محسوسة، ولا يرى الكسوف الحاصل منها بالعين العادية.

والمثال للاحتمال الثاني ـ وهو الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية

أو ظنّاً إذا استند إلى الأمارات، بل [١] يجوز الإخبار بذلك [٢]. أمّا جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهاناً، أو ظنّاً [٣] إذا استند إلى الأمارات،

على سير الكواكب غير الخسوف والكسوف ـ كالإخبار عن تأثير سيّارة سهيل في نموّ الفواكه عند طلوعها، وكتأثير قرب الشمس من خطّ الاستواء وبعدها عنه في اختلاف الفصول.

والمثال للاحتمال الثالث ـ وهو الأوضاع الفلكيّة المترتّبة على غير سير الكواكب ـ كزيادة الرطوبة في الأبدان بزيادة نور القمر، وزيادة البقول والثمار نموّاً ونضجاً، واحمراراً واخضراراً عند زيادة نور القمر، والظاهر هو الاحتمال الأخير، والظاهر من العبارة أنّ الأوضاع الفلكيّة المؤثّرة في الحوادث السفليّة قد تكون مبتنية على سير الكواكب، وقد تكون مبتنية على غيره، فإنّ تأثير نور القمر في الحوادث السفليّة مبتنٍ على قوّة النور وشدّته، وليس مبتنياً على سير الكواكب، ولا نتيجة اقتران بعضها ببعض أو ابتعاد بعضها عن بعض.

[١] استدراك عن قوله: «لا يحرم الإخبار من الأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب»، وهو ترقٍّ عن الإخبار بالأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب، وبيان لعدم اختصاص الإخبار بالأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب، بل يجوز الإخبار بالأوضاع الفلكيّة، وإن لم تكن مبتنية على سير الكواكب، بل كان إخباره عنها مستنداً إلى البرهان القطعيّ الذي يعتقد به، أو مستنداً إلى الأمارات الظنّيّة.

[٢] أي يجوز الإخبار بالأوضاع الفلكيّة بنحو الجزم المستند إلى البرهان القطعي، بأن يقول: إنّ المطر ينزل يوم الجمعة.

[٣] أي يجوز الإخبار بأوضاع الكواكب ظنّاً، بأن يقول: «أظنّ بنزول المطر» إذا كان مدركه الأمارات الظنّيّة، وأمّا إذا كان مدركه الحجج الشرعيّة فيجوز له

وقد اعترف [١] بذلك [٢] جملة [٣] ممّن أنكر التنجيم: منهم [٤] السيّد المرتضى والشيخ أبو الفتح الكراجكي فيما حكى [٥] عنهما في ردّ [٦]

أيضاً الإخبار جزماً مستنداً إلى الحجج.

[١] من هنا شرع بذكر شاهد على دعواه بجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة جزماً أو ظنّاً.

[٢] أي بجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة جزماً إذا كان مستنداً إلى البرهان القطعي، وظنّاً إذا كان مستنداً إلى الأمارات.

[٣] فاعل لقوله: «اعترف»، أي اعترف بما ذكرنا عدّة من الفقهاء الذين ينكرون واقعيّة علم النجوم، ويفتون بحرمة التنجيم، ولكن يقبلون الإخبار بالأوضاع الفلكيّة، كما ذكرناه.

[٤] أي من الفقهاء الذين أنكروا التنجيم مع اعترافهم بجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة.

[٥] هذا إشارة إلى أنّ الاعتراف المذكور منهما قد حكي للشيخ، وهو لم يطّلع عليه في كتابيهما.

[٦] أي اعترفا بجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة في ضمن ردّ الاستدلال الذي حكي عنهما.

وتوضيحه: أنّ جماعة استدلّوا على إصابة المنجّمين ـ في إخبارهم عن أحكام النجوم ـ بإصابتهم في الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة، حيث إنّهم قاسوا الإخبار عن أحكام النجوم وتأثيراتها في العالم السفلي بالإخبار عن الأوضاع الفلكيّة، فكما جاز للمنجّمين الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة وهم مصيبون في إخبارهم بها، كذلك جاز لهم الإخبار عن أحكام التنجيم، وأنّهم مصيبون في إخبارهم عن أحكامه.

الاستدلال على إصابتهم في الأحكام بإصابتهم [١] في الأوضاع ما [٢] حاصله: «أنّ الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها، من باب [٣] الحساب وسير الكواكب، وله [٤] أُصول صحيحة، وقواعد [٥] سديدة، وليس [٦]

---

[١] الجار متعلّق بـ« الاستدلال »، أي استدلّوا على إصابة المنجّمين في أحكامهم بإصابتهم في الأوضاع.

[٢] أي حكى عنهما في ردّ استدلال القوم ما حاصل كلامهما الذي يستفاد منه اعترافهم بجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة.

[٣] خبر لقوله: «إنّ الكسوفات...». من هنا كلام السيّد المرتضى والشيخ أبو الفتح. **وملخّص كلامهما**: أنّ قياس الإخبار عن الأحكام بالإخبار عن الأوضاع الفلكيّة قياس مع الفارق، إذ الإخبار عنها كالإخبار عن الكسوفات وعن اقتران بعض الكواكب ببعضها، وابتعاد بعضها عن بعض، مبتنٍ على الحساب النجومي والرياضي وعلى سير الكواكب، فإنّ كلّ من اطّلع على هذا الحساب من حيث إنّه فنّ أمكن له العلم بمقدار سير الكواكب والشمس والقمر، ويتمكّن أن يخبر بأنّ الكسوف يتحقّق في أيّ يوم وفي أي ساعة، وهذا مطلب عادي لمن هو خبير بهذا الفنّ. وهذا بخلاف الإخبار عن أحكام النجوم، كما سيأتي توضيحه.

[٤] أي لسير الكواكب أُصول صحيحة يمكن أن يحصل العلم بمقدار سيرها بمقتضى هذه القواعد، ويشخّص بها تحقّق الكسوفات في أي وقت، فيكون العلم بتحقّق الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها كسائر العلوم التي هي مبتنية على الأُصول والقواعد.

[٥] عطف تفسيري لقوله: «أُصول صحيحة»، أي له قواعد مستحكمة.

[٦] أي ليس ما يدّعيه المنجّمون من تأثير الكواكب في الخير والشرّ، من قبيل

كذلك ما يدّعونه من تأثير الكواكب في الخير والشرّ، والنفع والضرر، ولم يكن الفرق بين الأمرين [١] إلّا الإصابة الدائمة المتّصلة [٢] في الكسوفات وما يجري مجراها [٣]، فلا يكاد يتبيّن فيها [٤] خطأ، وأنّ الخطأ الدائم المعهود إنّما هو في الأحكام [٥] حتّى أنّ الصواب فيها [٦] عزيز،

الإخبار عن الكسوفات، واقتران الكواكب وابتعادها، مبنيّاً على الحساب الرياضي الدقيق والقواعد المستحكمة كي يجوز للمنجّم أن يخبر عن تأثير الكواكب في الحوادث السفليّة اعتماداً على القواعد المستحكمة التي اعتمد عليها المنجّمون في الإخبار عن الكسوفات ونظائرها.

وهذا الكلام ظاهر في أنّهما يعتقدان بجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب مع إنكارهما التنجيم، أي حكم المنجّم بتأثير العالم العلويّ في العالم السفليّ.

[١] أي بين الإخبار بالأحكام الفلكيّة ـ كالكسوفات ونحوها ـ وإصابتهم فيها، وبين الإخبار بأحكام النجوم وتأثيراتها في العالم السفلي وعدم إصابتهم فيها.

[٢] وفي العبارة تشويش. والظاهر أنّها صفة بعد صفة، فتكون تأكيداً للدائمة، أي الإصابة غير المنقطعة.

[٣] الضمير يرجع إلى الكسوفات، كإخبارهم عن الأمطار والبرودة، أو عن حرّ الجوّ أو عن اعتداله.

[٤] أي لا يظهر الخطأ في الكسوفات وما يجري مجراها.

[٥] وهي إخبار المنجّمين عن تأثير النجوم والكواكب في الحوادث السفليّة، كتوسعة الرزق، وحدوث الخيرات أو الشرور، والغلبة في الحروب أو عدمها.

[٦] أي عدم الخطأ وإصابة المنجّم للواقع في إخباره بأحكام النجوم وتأثيراتها نادر.

وما [١] يتّفق فيها من الإصابة قد يتّفق من المخمّن أكثر منه [٢]، فحمل [٣] أحد الأمرين على الآخر بهت [٤] وقلّة دين»، انتهى المحكي [٥] من كلام السيّد ﷺ. وقد أشار إلى جواز ذلك [٦] في جامع المقاصد مؤيّداً [٧] ذلك بما ورد من كراهة السفر والتزويج في برج العقرب،

---

[١] أي الإصابة في الأحكام للمنجّم التي هي من باب القضيّة الاتّفاقيّة أقلّ إصابة من تخمين المخمّن.

[٢] الضمير يرجع إلى الموصول، الذي يكون المراد منه الإصابة، أي الإصابة في إخبار المخمّن في الأحكام أكثر من إصابة قول المنجّم في الأحكام.

[٣] جواب لقوله: «لو» في قوله: «ولو لم يكن الفرق»، والمراد من الحمل هنا القياس، والمراد من الأمرين إصابة إخبار المنجّمين عن الأوضاع الفلكيّة، وعدم إصابة إخبارهم عن الأحكام النجوميّة، يعني لو سلّمنا عدم الفرق بين الأوضاع الفلكيّة وبين أحكام النجوم، وأنكرنا ابتناء الإخبار بالأوضاع الفلكيّة على قواعد محكمة، وعدم ابتناء الإخبار بأحكام النجوم وتأثيراتها في العالم السفلي عليها، وقلنا باشتراك كلا الأمرين في عدم الابتناء على القواعد، إلّا أنّ إخبارهم في الكسوفات وما يجري مجراها دائم الإصابة لعدم تبيّن الخلاف فيه دون إخبارهم عن أحكام النجوم، فإنّه قليل الإصابة لكان قياس أحد الأمرين على الآخر ناشئاً عن قلّة دين؛ لكونه قياساً مع الفارق، فكيف يقاس ما هو دائم الإصابة بما هو قليل الإصابة.

[٤] والمراد به المعنى الكنائي، أي دعوى بلا دليل.

[٥] أي انتهى كلام السيّد الذي حكى عنه.

[٦] أي إلى جواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة.

[٧] حال للمحقّق الكركي، أي حال كون المحقّق الكركي أيّد جواز الإخبار

لكن ما ذكره [١] السيّد ﷫ من الإصابة الدائمة في الإخبار عن الأوضاع محلّ نظر ، لأنّ [٢] خطأهم في الحساب في غاية الكثرة ، ولذلك [٣] لا يجوز الاعتماد في ذلك على [٤] عدولهم ،

عن الأوضاع الفلكيّة بالأخبار الواردة في كراهة السفر والتزويج إذا كان القمر في برج العقرب .

ووجه التأييد هو أنّ الحكم بثبوت الكراهة في هذه الحال ـ أي في حالة دخول القمر على العقرب ـ مستلزم لجواز تشخيص تلك الحالة ، وأنّ القمر داخل في العقرب ، ومستلزم لجواز إخبار المنجّم بثبوت تلك الحالة .

والحاصل : أنّ الروايات المذكورة تدلّ على تأثير الكواكب في الخير والشرّ ، وأنّه يجوز الإخبار به . وأمّا وجه عدم ذكر الاخبار بعنوان الدليل وذكرها بعنوان التأييد ، فلعلّه لاحتمال أنّ كون القمر في برج العقرب لا يبنى على قول المنجّم ، وإنّما هو يرى بالعيان وغيره من الأمور المحسوسة ، فلا يتعدّى من موردها إلى ما يحتاج إلى إعمال النظر وإلى قواعد علميّة .

[١] من هنا شرع في الايراد على كلام السيّد المرتضى . **وملخّصه** : أنّ السيّد وإن اعترف بجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة ، وهو موافق لنا من هذه الجهة ، إلّا أنّ دليله على ذلك بأنّ المخبر عن ذلك دائم الإصابة محلّ نظر .

[٢] بيان لوجه النظر ، أي إنّما قلنا بأنّ الإصابة الدائمة محلّ نظر ؛ لأنّ خطأ المنجّمين في حسابهم للعلم بالأوضاع الفلكيّة في غاية الكثرة ، فمع وجود الخطأ الكثير في الحساب الذي هو المبنى لجواز إخبارهم كيف تتحقّق الإصابة الدائمة في الإخبار عن الأوضاع ؟

[٣] أي لأجل وقوع الخطأ الكثير من المنجّمين في الحساب .

[٤] أي على إخبار عدول المنجّمين ؛ وذلك لأنّه مع كثرة وقوع الخطأ في حسابهم

فضلاً عن فسّاقهم [١]، إلّا [٢] فيما هو كالبديهي، مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، وانتقال الشمس عن برج إلى برج في هذا اليوم، وإن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير [٣]. ويمكن الاعتماد في مثل ذلك [٤] على [٥] شهادة العدلين منهم إذا احتاج

لا تجري أصالة عدم الخطأ التي هي من جملة مقدّمات حجّيّة خبر الواحد؛ ولأنّ دليل حجّيّة الأصل المذكور بناء العقلاء، وهو لا يستقرّ مع وقوع كثرة الخطأ منهم في المسألة.

[١] أي إذا لم يجز الاعتماد على إخبار عدول المنجّمين لم يجز الاعتماد على إخبار فسّاقهم بالأولويّة؛ لأنّ احتمال الكذب في العادل منتفٍ، وفي الفاسق موجود إضافة إلى خطأه.

[٢] استثناء من قوله: «لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم»، أي لا يجوز الاعتماد على عدول المنجّمين إلّا في الإخبار عن الأمور التي هي كالبديهيّات، كالمثالين الذين ذكرهما الماتن في المتن.

[٣] كما إذا قال أحدهم: «يدخل القمر في العقرب يوم الجمعة في الساعة الثامنة». وقال الآخر: «إنّه يدخل فيه في الساعة التاسعة»، وهذا المقدار من الاختلاف اليسير لا يقدح في حجّيّة إخبارهم، فإنّه أمر يغتفر عند العقلاء، ولذا يبنون على العمل بإخبار الخبراء مع وجود اختلاف يسير بينهم غالباً.

[٤] أي في الأمر الذي هو كالبديهي، والاختلاف بين المنجّمين فيه على تقدير وقوعه يرجع إلى تفاوت يسير.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «الاعتماد»، أي يمكن الاعتماد في مثل هذا الأمر الذي هو كالبديهي على شهادة العدلين من المنجّمين، كما إذا أخبر العادلان بثبوت الهلال، وأنّ القمر قد وصل إلى حدّ قابل للرؤية.

الحاكم لتعيين أجل دَين [١] أو نحوه [٢].

الثاني [٣]: يجوز الإخبار بحدوث الأحكام [٤] عند [٥] الاتّصالات والحركات المذكورة، بأن [٦] يحكم بوجود كذا في المستقبل عند الوضع

---

[١] أي إذا احتاج الحاكم إلى شهادة العدلين لتعيين أجل دَين، بأن جعل الدائن والمدين وقت أداء الدَّين أوّل البرج الكذائي، وهما مختلفان في تعيين أوّل البرج، والحاكم يحكم اعتماداً على قول المنجّم وشهادته بدخول البرج الكذائي أو بعدمه.

[٢] كتعيين أجل عقد التمتّع إذا اختلفا في أمده بالشبهة المصداقيّة بعد اتّفاقهما في أنّ آخر مدّته أوّل البرج الكذائي، وإنّما خلافهما في أنّ أوّل البرج يوم الجمعة أو يوم الأحد.

[٣] أي **المقام الثاني** من المقامات التي ذكرها شيخنا الأنصاري ﷺ في أوّل مسألة التنجيم بقوله: «وتوضيح المطلب يتوقّف على الكلام في مقامات»، وقد بيّن في **المقام الأوّل** جواز الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة، ومن هنا شرع في بيان المقام الثاني الذي يتوقّف توضيح المطلب عليه في المقام.

[٤] أي بحدوث الحوادث، بأن يخبر عن موت كبير عند وصول الكوكب الفلاني إلى مكان معيّن، أو يخبر عن رجوليّة الولد عند تحقّق الوضع الفلاني، وهكذا.

[٥] الظرف متعلّق بقوله: «بحدوث»، أي حدوث الحوادث السفليّة عند اتّصال بعض الكواكب ببعضها الآخر، أو عند حركة الكوكب الفلاني ووصوله إلى نقطة معيّنة.

[٦] بيان لكيفيّة جواز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتّصالات، وهو أن يخبر المنجّم بوجود خير، كنزول المطر المفيد في الشهر الآتي إذا تحقّق الوضع المعيّن في عالم الكواكب.

المعيّن من [١] القرب والبعد والمقابلة والاقتران بين الكوكبين، إذا [٢] كان على وجه الظنّ المستند [٣] إلى تجربة محصّلة أو منقولة [٤] في وقوع [٥] تلك الحادثه بإرادة الله عند الوضع الخاصّ [٦]، من دون [٧] اعتقاد ربط بينهما أصلاً.

---

[١] بيان للوضع المعيّن، أي يوجد أمر في المستقبل كشدّة حرارة الهواء أو برودته عند قرب الكوكبين، أو عند بعد أحدهما عن الآخر.

[٢] أي يجوز الإخبار بحدوث الأحكام إذا كان إخباره على وجه الظنّ، بأن يصرّح في كلامه بأنّ إخباره عن ظنّ بأن يقول: «أظنّ بنزول المطر ـ مثلاً ـ في اليوم الفلاني»، وأمّا لو ظنّ بالحكم وأخبر به من دون تقييد بالظنّ فيكون ذلك على قسمين:

أحدهما: أن يخبر بصورة القطع، ولا ريب في حرمته لكونه كذباً.

وثانيهما: أن يخبر مجرّداً عن التقييد بالقطع أيضاً، ومعلوم أنّه يصير الكلام ظاهراً في القطع، ولكنّه إذا قصد التورية في هذه الصورة فنقول بجوازه.

[٣] أي الظنّ الذي حصّله المنجّم من التجربة الشخصيّة له.

[٤] أي الظنّ المستند إلى التجربة المنقولة من المنجّمين السابقين.

[٥] أي حصل الظنّ من التجربة في أنّ تلك الحادثة ـ كنزول المطر ـ إنّما تكون بإرادة الله سبحانه وتعالى عند تحقّق الوضع الخاصّ، بحيث يكون تمام المؤثّر لإيجاد تلك الحادثة هي إرادته تعالى، غاية الأمر أنّ إرادته تعالى تتعلّق بإيجادها عند تحقّق تلك الأوضاع الفلكيّة.

[٦] وهو اقتران الكواكب والنجوم بعضها ببعض، وابتعاد بعضها عن بعض، ومقابلة بعضها مع بعض.

[٧] أي ظنّه مستند إلى تجربته في وقوع تلك الحادثة بإرادته سبحانه وتعالى،

بل الظاهر حينئذٍ [١] جواز الإخبار [٢] على وجه القطع إذا استند [٣] إلى تجربة قطعيّة، إذ لا حرج [٤] على مَن حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة نظراً إلى ما جرّبه من نزول كلبه من السطح إلى داخل البيت ـ مثلاً ـ كما حكى أنّه اتّفق ذلك [٥] لمروّج هذا العلم [٦]، بل محييه نصير الملّة والدين، حيث نزل [٧]

وأنّ الربط موجود بين إرادته تعالى وبين تلك الحادثة، غاية الأمر أنّ إرادته تتعلّق بها عند الوضع الخاصّ، وهو لا يعتقد بوجود ربط وتأثير بين الوضع الخاصّ وبين وقوع الحوادث في المستقبل، أي لا يكون للوضع الخاصّ أي تأثير في وقوع الحوادث.

[١] أي حينما اعتقد المنجّم بأنّ الوضع الخاصّ علامة لدرك تعلّق إرادته سبحانه وتعالى بوقوع حادثة عند تحقّق هذا الوضع الخاصّ، كاقتران الكواكب ولا يعتقد بالتأثير بينهما.

[٢] أي جواز الإخبار بحدوث الأحكام والحوادث السفليّة على وجه القطع بأن يخبر بنزول المطر يوم الجمعة قبل الظهر قطعاً.

[٣] أي إذا استند إخباره هذا إلى تجربة قطعيّة بأن حصل له القطع من التجارب المكرّرة بنزول المطر عند تحقّق الوضع الخاصّ.

[٤] أي لا مانع شرعاً من أن يخبر شخص بنزول المطر مستنداً إلى تجربته بأن كان نزول الكلب من السطح علامة جزميّة لنزول المطر.

[٥] أي الحكم القطعي بنزول المطر مستنداً إلى التجربة القطعيّة الحاصلة من نزول كلبه من السطح إلى داخل البيت.

[٦] أي مروّج علم النجوم، بل انّه محي لهذا العلم.

[٧] أي نزل الخواجة نصير الدين الطوسي.

في بعض أسفاره على طحّان [١] له طاحونة [٢] خارج البلد، فلمّا دخل [٣] منزله صعد السطح [٤] لحرارة الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل ونم في البيت تحفّظاً من المطر، فنظر المحقّق إلى الأوضاع الفلكيّة فلم يرَ شيئاً فيما [٥] هو مظنّة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: إنّ لي كلباً ينزل في كلّ ليلة يحسّ المطر فيها إلى [٦] البيت، فلم يقبل منه [٧] المحقّق ذلك وبات فوق السطح فجاءه المطر في الليل، وتعجّب المحقّق. ثمّ إنّ [٨]

---

[١] وهو الشخص الذي يكون شغله أن يجعل الحنطة طحيناً، أي دقيقاً، يسمّى بالفارسي آسيابان.

[٢] هي مكان جعل الحنطة طحيناً.

[٣] أي لمّا دخل الخواجة الطوسي منزل الطحّان.

[٤] أي صعد الخواجة إلى السطح لأجل حرارة الهواء.

[٥] أي لم يطلع الخواجة الطوسي على شيء من الأشياء التي يظنّ تأثيرها في نزول المطر.

[٦] الجار متعلّق بقوله: «ينزل»، أي ينزل الكلب إلى داخل البيت.

[٧] أي لم يقبل الطوسي من الطحّان إخباره بنزول المطر، ولم يعتقد علائميّة نزول الكلب من السطح لنزول المطر. وغرض الماتن من ذكر هذه القصّة إثبات أنّ الإخبار بحدوث الأحكام السفليّة مستنداً إلى التجربة أمر متعارف عند الناس.

[٨] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصل السؤال: أنّ ما ذكرت من جواز الإخبار عن الحوادث السفليّة على نحو الجزم إذا كان مستنداً لإخبار التجربة القطعيّة ينافيه ما سيأتي من الروايات الدالّة على عدم جواز تصديق المنجّم؟

وملخّص الجواب: أنّ ما يأتي من عدم جواز تصديق قول المنجّم أجنبيّ

ما سيجئ في عدم جواز تصديق المنجّم يراد به [١] غير هذا [٢] أو ينصرف [٣] إلى غيره؛ لما عرفت من معنى التنجيم [٤].

الثالث [٥]:

عن المقام ؛ إذ هو إمّا فيما إذا لم يكن مستنداً إلى التجربة القطعيّة ، أو فيما إذا كان اعتقاد المنجّم بتأثير النجوم في الحوادث بنحو العلّيّة ، وأمّا إذا أخبر عنه مستنداً إلى التجربة القطعيّة ، أو لم يكن المنجّم معتقداً بعلّيّة الكواكب ، فلا مانع من تصديقه.

[١] أي بعدم جواز تصديق المنجّم.

[٢] أي غير القسم الأوّل ، أي يراد بعدم جواز تصديق المنجّم ما إذا لم يكن إخباره مستنداً إلى التجربة القطعيّة ، بل كان مستنداً إلى حدسه واجتهاده.

[٣] أي ينصرف ما دلّ على عدم جواز تصديق المنجّم إلى غير القسم الأوّل ، الذي كان منصرفاً إلى ماكان معتقداً بتأثير الكواكب ، وهو القسم الثالث الذي سنتعرّض له ، من أنّه عبارة عن الإخبار عن تأثير أوضاع الكواكب في الحوادث السفليّة ، فتكون الأخبار الدالّة على عدم جواز تصديق المنجّم ناظرة إلى هذه الصورة.

[٤] قال المحقّق الأيرواني : «لم يذكر في معنى التنجيم سوى أنّه هو الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة ، وهذا لا يشتمل على اعتقاد التأثير ، بل يجتمع مع اعتقاده الآليّة أو مجرّد التقارن.

أقول: إنّ ما ذكره من المعنى للتنجيم لو لم يكن ظاهراً في المؤثّريّة ، لا أقلّ من شموله لها بالإطلاق.

[٥] أي **المقام الثالث** من المقامات التي أشار إليها شيخنا الأنصاري بقوله : «وتوضيح المطلب يتوقّف على الكلام في مقامات».

الإخبار [١] عن الحادثات والحكم بها [٢] مستنداً [٣] إلى تأثير الاتّصالات [٤] المذكورة فيها [٥] بالاستقلال [٦] أو بالمدخليّة [٧]، وهو [٨] المصطلح عليه بالتنجيم، فظاهر الفتاوى والنصوص حرمته [٩] مؤكّدة، فقد أرسل [١٠] المحقّق في المعتبر

---

[١] أي إخبار المنجّم عن الحوادث السفليّة، كنزول المطر، أو موت بعض الأكابر، أو نحوسة السفر، أو تحقّق الأمراض.

[٢] أي الحكم بالحادثات السفليّة، وجملة «والحكم بها» عطف بيان لقوله: «الإخبار عن الحادثات».

[٣] حال لقوله: «والحكم»، أي حال كون الحكم بالحوادث السفليّة مستنداً إلى تأثير الأوضاع الفلكيّة والاتّصالات السماويّة في الحوادث السفليّة.

[٤] الاتّصالات المذكورة بين الكواكب، كالاقتران أو التقابل، أو التباعد بينها، بأن يعتقد كون اقتران النجوم بعضها ببعض علّة تامّة لنزول الخيرات على الأرض.

[٥] أي تأثير الاتّصالات العلويّة في الحوادث السفليّة.

[٦] الجار متعلّق بقوله: «تأثير»، كما إذا رأى المنجّم اتّصالات الكواكب علّة تامّة لإيجاد الحوادث السفليّة.

[٧] بأن تكون الاتّصالات جزء العلّة لايجاد الحوادث السفليّة.

[٨] أي الإخبار عن وقوع الحوادث مستنداً إلى تأثير الأوضاع الفلكيّة فيها بنحو العلّة التامّة، أو بنحو جزء العلّة هو التنجيم في إصلاح القوم، فإنّهم إذا أطلقوا التنجيم في اصطلاحهم يقصدون منه هذا المعنى.

[٩] أي حرمة التنجيم بالمعنى المصطلح عليه ـ وهو الإخبار عن الحادثات مستنداً... ـ مؤكّدة.

[١٠] من هنا شرع بذكر النصوص الدالّة على حرمة التنجيم، منها مرسلة المحقّق

عن [١] النبيّ صلى الله عليه وآله : « إنّه من صدّق [٢] منجّماً أو كاهناً [٣] ، فقد كفر بما اُنزل على محمّد صلى الله عليه وآله » ، وهو [٤] يدلّ على حرمة حكم المنجّم بأبلغ وجه [٥].

وفي رواية [٦] نصر بن قابوس ، عن الصادق عليه السلام : « إنّ المنجّم ملعون ، والكاهن ملعون ، والساحر ملعون ».

وفي نهج البلاغة [٧] أنّه عليه السلام لمّا أراد المسير إلى بعض أسفاره ، فقال له بعض أصحابه :

في المعتبر .

[١] الجار متعلّق بقوله : « أرسل » ، أي مرسلة المحقّق عن النبيّ صلى الله عليه وآله .

[٢] من باب التفعيل من التصديق .

[٣] قال ابن الأثير في النهاية : « الكاهن : هو الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ، ويدّعي معرفة الأسرار » .

[٤] أي ما أرسله النبيّ صلى الله عليه وآله يدلّ على حرمة إخبار المنجّم بالحادثات . . . .

[٥] **توضيحه**: أنّ الرواية حكمت بكفر مصدّق المنجّم ، والمراد بكفره شدّة المبالغة في حرمته ، أي من صدّقه ارتكب الحرام الشديد بتصديقه هذا ، فلو كان المصدّق للمنجّم كافراً فهو كافر بالأولويّة ، ويكون إخباره عن الحادثات حراماً ، فهذه الرواية دلّت على حرمة إخبار المنجّم بالأولويّة ، فيكون المراد بأبلغ وجه هي الدلالة الفحوائيّة .

[٦] هذه الرواية رواية ثانية استدلّ بها شيخنا الأنصاري قدس سره على حرمة إخبار المنجّم . **بتقريب**: أنّ الملعون : المطرود عن رحمة الله ، وهو كناية عن حرمة عمله وهو التنجيم ؛ إذ إطلاق الملعون على المنجّم إنّما هو باعتبار ارتكابه فعل التنجيم .

[٧] هذه رواية ثالثة استدلّ بها شيخنا الأنصاري قدس سره على حرمة إخبار المنجّم .

إن سرت في هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من [١] طريق علم النجوم، فقال عليه السلام: أَتَزْعَمُ أَنَّكَ تَهْدِي إِلَى السّاعَةِ الَّتي مَنْ سارَ فِيها [٢] صُرِفَ [٣] عَنْهُ السُّوءُ؟ وَتُخَوِّفُ [٤] مِنَ السّاعَةِ الَّتي مَنْ سارَ فيها حاقَ [٥] بِهِ الضُّرُّ؟ فَمَنْ صَدَّقَ [٦] بِهذَا الْقَوْلِ فَقَدْ كَذَّبَ الْقُرْآنَ [٧]، وَاسْتَغْنىٰ [٨] عَنِ الْإِسْتِعانَةِ بِاللهِ في نَيْلِ الْمَحْبُوبِ وَدَفْعِ الْمَكْرُوهِ».

إلى أن قال: «أَيُّها النّاسُ ،إِيّاكُمْ [٩] وَتَعَلُّمَ النُّجُومِ،

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «خشيت»، أي خشيتي هذا وعلمي بعدم الظفر بالمراد حاصلة من طريق علم النجوم.

[٢] أي مَن سار في الساعة التي أنت هديته إلى السير فيها.

[٣] ماضٍ مجهول، أي صرف السوء عن الشخص الذي هديته، ولا يصيبه شرّ في هذا السير.

[٤] من باب التفعيل من التخويف، أي تخوّف الناس من السير في الساعة المعيّنة.

[٥] أي أحاط الضرر بالشخص الذي سار في الساعة التي منعت من السير فيها.

[٦] أي من صدّق المنجّم واعتقد بأنّ ما يقول هو الواقع.

[٧] لأنّه يدلّ على أنّ الخير والشرّ وجميع الأمور بيده سبحانه وتعالى، وليس المؤثّر في العالم إلّا ما يكون بأمره وإذنه.

[٨] أي من صدّق المنجّم في إخباره بأنّ المؤثّر في الخير والشرّ الأوضاع الفلكيّة استغنى عن الاستعانة بالله في الوصول إلى ما يحبّه، وفي دفع المكروه والضرر عنه؛ إذ الاعتقاد بقول المنجّم اعتقاد بأنّ الأوضاع الفلكيّة هي المؤثّر في نيل الإنسان لمحبوبه، وفي دفع المكروه عنه.

[٩] أي بعّدوا أنفسكم من تعلّم النجوم، فإنّه حرام.

إلّا ما يُهْتَدَىٰ بِهِ [١] في بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ، فَإِنَّها [٢] تَدْعُو إِلَى الْكَهانَةِ، وَالْمُنَجِّمُ كَالْكاهِنِ، وَالْكاهِنُ كَالسّاحِرِ، وَالسّاحِرُ كالْكافِرِ، وَالْكافِرُ في النّارِ [٣]. سِيرُوا عَلَىٰ اسْمِ اللهِ».

وقريب منه [٤] ما وقع بعينه بينه [٥] وبين منجّم آخر نهاه [٦] عن المسير أيضاً، فقال عليه السلام له: أَتَدْرِي ما فِي بَطْنِ هٰذِهِ الدّابَّةِ أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثىٰ؟ قال [٧]: إن حسبت علمت. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ صَدَّقَكَ بِهٰذَا الْقَوْلِ [٨]، فَقَدْ كَذَّبَ بِالْقُرْآنَ، قالَ اللهُ: ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحامِ﴾(١) [٩].

---

[١] أي بسبب تعلّم النجوم، فإنّ تعلّم النجوم لأجل أن يهتدي في برّ، بأن يعرف به طرق البلاد، وفي بحر بأن يعرف وقت الرياح كي يستعين به لسير السفن.

[٢] أي النجوم، أي تعلّمها يوصل المتعلّم إلى الكهانة؛ لأنّه إذا أخبر عن الأوضاع الفلكيّة يدّعى علمه بالأمور المستقبلة فيكون كاهناً.

[٣] بالنتيجة يكون التنجيم والكهانة حراماً.

[٤] أي قريب من هذا الحديث المتقدّم في نهج البلاغة.

[٥] أي بين الأمير عليه السلام.

[٦] أي نهى منجّم آخر أيضاً الأمير عليه السلام عن مسيره إلى مقصد معيّن.

[٧] أي قال المنجّم إن حسبت بالحساب الرياضي.

[٨] أي بقولك لو حسبت علمت.

[٩] حيث إنّ قول المنجّم لو حسبت علمت يكون مخالفاً لقوله تعالى بأنّه سبحانه وتعالى فقط يعلم ما في الأرحام دون غيره.

---

(١) لقمان ٣٠: ٣٤.

وما كانَ مُحَمَّدٌ ﷺ يَدَّعِي ما ادَّعَيْتَ [١]، أَتَزْعُمُ أَنَّكَ تَهْدِي إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سارَ فِيها صُرِفَ عَنْهُ السُّوءُ، وَالسَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سارَ فِيها حاقَ [٢] بِهِ الضُّرُّ؟ مَنْ صَدَّقَكَ بِهذا [٣] اسْتَغْنىٰ بِقَوْلِكَ عَنِ الاسْتِعانَةِ بِاللهِ [٤] في هذا الْوَجْهِ [٥]، وَأُحْوِجَ [٦] إِلَى الرَّغْبَةِ إِلَيْكَ فِي دَفْعِ الْمَكْرُوهِ عَنْهُ».

وفي رواية عبدالملك بن أعين المرويّة عن الفقيه: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي قد ابتليت بهذا العلم [٧] فأُريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع [٨] ورأيت الطالع الشرّ [٩] جلست ولم أذهب فيها [١٠]، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة [١١].

---

[١] لأنّه لم يدّع ﷺ بأنّه يعلم ما في الأرحام.

[٢] أي أحاط الضرر بالشخص الذي سار في الساعة المعيّنة.

[٣] أي بأنّك تهدي إلى الساعة التي مَن سار فيها...

[٤] لأنّه صدّق قولك، واعتمد على قولك، وترك الاستعانة بالله.

[٥] أي في صرف السوء عن نفسه ودفع الضرر عنها.

[٦] ماضٍ مجهول، أي يكون المصدّق للمنّجم أحوج إلى الرغبة إلى المنجّم من الرغبة إلى الله.

[٧] أي بعلم النجوم، وأُريد منه أداء حاجتي.

[٨] والمراد منه الأُمور الفلكيّة التي يزعم المنجّم أنّها دخيلة في جلب المنفعة وفي دفع الشرّ ومؤثّرة في الحوادث السفليّة.

[٩] أي الكواكب المؤثّرة في الشرور.

[١٠] أي في الحاجة المعيّنة اعتماداً على الطالع الشرّ.

[١١] أي أقدم على رفع حاجتي اعتماداً على الطالع الخير.

فقال [١] لي: أتقضي ؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك »(١).

وفي رواية مفضّل بن عمر المرويّة عن معاني الأخبار في [٢] قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ﴾(٢)،

---

[١] أي قال الإمام عليه السلام: أتحكم بين الناس بمقتضى طالع الخير والشرّ، أو أتعتقد بعلمك في طالع الخير والشرّ.

وعلى الأوّل يكون تقضي من القضاء بمعنى الحكم، وعلى الثاني من الاعتقاد. قال في بحار الأنوار ما نصّه: « قوله عليه السلام: تقضي بناء على المعلوم، أي تحكم بالحوادث وتخبر بالأُمور الآتية أو الغائبة، أو تحكم بأنّ للنجوم تأثيراً، أو أنّ لذلك الطالع أثراً، أو بناء على المجهول، أي إذا ذهبت في الطالع تقضى حاجتك وتعتقد ذلك ».

ثمّ قال: « والأوّل عندي أظهر ».

قال المحقّق الأيرواني(٣): « لا يبعد أن تكون كلمة « تقضى » بصيغة المجهول، يعني إن كانت حاجتك تقضى فأحرق كتبك لدخول الكتب حينئذٍ في كتب الضلال، فإنّها تورث قطع التوكّل من الله تعالى، والاعتماد على ما يعتقده من الكتب، فإن كان خيراً مضى، أو شرّاً جلس، واستغنى بذلك عن الدعاء والصدقة، وهذا بخلاف ما إذا كانت تقضى تارة ولا تقضى أُخرى، فإنّه يكون حينئذٍ غير معتمد على ما يفهمه، فيدعو الله ويتضرّع في دفع المكروه عنه.

[٢] أي في تفسير قوله تعالى، حيث فسّر الكلمات وبيّن معانيها.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤ من أبواب السفر إلى الحجّ وغيره، الحديث: ١ ـ ٤.

(٢) البقرة ٢: ١٢٤.

(٣) حاشية المكاسب: ٢٣.

قال: «وأمّا الكلمات فمنها [١] ما ذكرناه، ومنها [٢] المعرفة بقِدم بارئه، وتوحيده [٣]، وتنزيهه [٤] عن التشبيه، حتّى [٥] نظر إلى الكواكب والقمر والشمس، واستدلّ بأُفول [٦] كلّ منها [٧] على حدوثه [٨]، وبحدوثه [٩] على محدثه جلّ شأنه».

ثمّ اعلم [١٠] أنّ الحكم بالنجوم خطأ»، ثمّ إنّ مقتضى الاستفصال في

---

[١] أي من معاني الكلمات التي ابتلى سبحانه وتعالى إبراهيم عليه‌السلام بها ما ذكرناه سابقاً، لعلّ المراد به أسماء الخمسة الطيّبة.

[٢] أي من معاني الكلمات التي ابتلى سبحانه وتعالى إبراهيم عليه‌السلام بها معرفة إبراهيم عليه‌السلام بعدم كون خالقه حادثاً.

[٣] أي اعتقاد إبراهيم عليه‌السلام بوحدانيّة ربّه بأنّه واحد لا شريك له.

[٤] أي تنزيه إبراهيم عليه‌السلام الله سبحانه وتعالى من أن يكون له مثل وشبيه.

[٥] أي وصلت معرفة إبراهيم عليه‌السلام إلى مرتبة حتّى نظر إلى الكواكب وتأمّل فيها ورأى أُفولها، فاستدلّ بأُفولها على بطلان الاعتقاد بتأثيرها في الحادثات.

[٦] بضمّ الهمزة والفاء على وزن «فعول»، ومعناه الغياب.

[٧] أي استدلّ إبراهيم عليه‌السلام بغروب كلّ واحد من الكواكب والقمر والشمس، على أنّ كلّ واحد منها حادث؛ إذ لو لم يكن حادثاً لما غاب وكان ثابتاً.

[٨] أي على حدوث كلّ واحد من الكواكب والقمر والشمس.

[٩] أي استدلّ بحدوث كلّ واحد من الكواكب والقمر والشمس على وجود محدث له؛ إذ الحادث لا بدّ له من محدث، والأثر لا بدّ له من مؤثّر، فحدوث كلّ واحد منها يدلّ على أنّه سبحانه وتعالى موجد لهذه الحوادث.

[١٠] قال الشهيدي: «إنّ في نسخة الوسائل: ثمّ اعلمه عزّ وجلّ أنّ الحكم...»، ثمّ قال: «ولعلّها أصحّ»، ثمّ قال: «وعلى تقدير صحّة هذه النسخة فهو عطف

رواية عبد الملك المتقدّمة بين القضاء [١] بالنجم بعد النظر وعدمه [٢] أنّه [٣] لا بأس بالنظر إذا لم يقض به [٤]، بل أُريد به [٥] مجرّد التفؤّل إن فهم الخير، والتحذّر [٦] بالصدقة إن فهم الشرّ.

على « استدلّ » فيكون الضمير المستتر راجعاً إلى إبراهيم عليه السلام.

أقول: بناءً على نسخة الوسائل يكون معناها: أعلم الله سبحانه وتعالى بأنّ الحكم بالنجوم خطأ، وبناءً على نسخة المكاسب: أعلم إبراهيم عليه السلام الناس بأنّ الحكم بالنجوم خطأ.

[١] حيث أنّه عليه السلام استفصل من السائل بقوله: « تقضي »، أي أتقضي بمقتضى الحسابات النجوميّة بعد النظر إلى الطالع وتعتقد بمؤثّريّة النجوم أو لا تقضي بمقتضاها ولا تعتقد بتأثير الأوضاع العلويّة في الحادثات السفليّة، بل غرضك من النظر التفؤّل ودفع الصدقة.

[٢] أي بين عدم القضاء وعدم الاعتقاد بالتأثير، فحكم بعدم الحرمة في هذه الصورة وبالحرمة في صورة الاعتقاد بالتأثير. ومعنى قوله: « استفصل » أنّه طلب من السائل أن يفصّل بأنّه يقضي أم لا.

[٣] خبر لقوله: « إنّ مقتضى الاستفصال » أي مقتضى استفصال الإمام عليه السلام ...، أنّه يجوز النظر إلى الطالع وأوضاع الكواكب.

[٤] أي لم يعتقد بتأثير الكواكب بسبب النظر إلى الطالع، والضمير في قوله: « به » يرجع إلى النظر.

[٥] أي أُريد بالنظر إلى الطالع مجرّد التفؤّل والاستبشار إن فهم الخير من النظر إلى الطالع.

[٦] أي أُريد بالنظر مجرّد التحذّر من الشرّ، وإعطاء الصدقة لدفعه إن فهم وصول الشرّ إليه من النظر إلى الطالع.

كما يدلّ عليه [١] ما عن المحاسن: عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن سفيان بن عمر، قال: «كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك [٢] شيء، فشكوت ذلك [٣] إلى أبي الحسن عليه السلام، فقال: إذا وقع في نفسك من ذلك [٤] شيء فتصدّق على أوّل مسكين، ثمّ امض [٥]. فإنّ الله عزّ وجلّ يدفع عنك» [٦]، ولو حكم [٧] بالنجوم على جهة أنّ مقتضى الاتّصال الفلاني والحركة الفلانيّة الحادثة [٨] الواقعيّة،

---

[١] أي على جواز النظر إلى الطالع إذا أراد منه التفوّل إن فهم منه الخير أو إعطاء الصدقة إن فهم منه الشرّ.

[٢] أي يدخل في قلبي شيء من النظر إلى النجوم كالتشكيك في عقيدتي بأنّ المؤثّر هل هو النجوم؟

[٣] أي أنّ النظر في النجوم وعرفان الطالع يوجب دخول التشكيك في قلبي.

[٤] أي إذا وقع في نفسك من النظر إلى النجوم تشكيك في عقيدتك.

[٥] أي رتّب على النظر إلى النجوم من قضاء الحاجة وغيره.

[٦] أي يدفع عنك التشكيك في العقيدة ووصول أثره إليك.

[٧] أي لو حكم المنجّم واعتقد بأنّ الاتصال الفلاني بين الكواكب واقتران بعضها ببعض مقتضٍ وسبب للحادثة الفلانيّة، أو أنّ الحركة الفلكيّة في وقت معيّن مقتضية للحادثة الفلانيّة.

[٨] خبر لقوله: «إنّ مقتضى الاتّصال»، أي مقتضى الاتّصالات الكوكبيّة، كاقتران الزهرة ـ مثلاً ـ إلى الكوكب الفلاني، والحركات الفلكيّة كحركة الكرة الأرضيّة ووصولها إلى محلّ معيّن تحقّق الحادثة كنزول الرحمة على الأرض كالمطر في وقته وغيره.

وإن [١] كان الله يمحو ما يشاء ويثبت لم يدخل [٢] أيضاً في الأخبار الناهيّة، لأنّها [٣] ظاهرة في الحكم على سبيل البتّ، كما يظهر [٤]

---

[١] كلمة «إن» وصليّة، أي الاتّصالات والحركات ليستا علّتين تامّتين بحيث لا يعقل تفكيك الحادثة منهما، ويقال إنّهما المؤثّرتان الحقيقيّتان في عالم الكون، بل أزمّة الأمور بيده سبحانه وتعالى، وله أن يمنع من تأثير الاتّصالات الكوكبيّة والحركات الفلكيّة، فإنّهما مؤثّرتان على نحو تأثير المقتضي -بالكسر- في المقتضى، لا على نحو العلّة التامّة في معلولها بحيث لا يكون تأثيرها لغيرها في هذا المعلول.

[٢] جواب للشرط، أي الحكم بالنجوم على النحو المذكور لم يدخل تحت الأخبار الناهية عن الحكم بالنجوم.

[٣] أي إنّما قلنا بأنّ الحكم المذكور بالنجوم لا تشمله الأخبار الناهية؛ لأنّ هذه الأخبار ظاهرة في حرمة حكم المنجّم بتأثير الأوضاع الفلكيّة في الحادثات إذا كان حكمه على سبيل الجزم والقطع بأنّ مجرّد وقوع الاتّصالات والحركات في الكواكب والأفلاك يحقّق الحادثات السفليّة من دون إمكان منع مانع منه.

وأمّا لو حكم على جهة أنّ الاتّصالات والحركات مؤثّرتان إن شاء الله سبحانه وتعالى، وإن لم يشأ فلا تأثير لهما فلا يكون حراماً؛ لعدم شمول الأخبار الناهية لمثل المقام.

[٤] أي يظهر ما ذكرنا من ظهور الأخبار الناهية في حرمة الحكم بالنجوم على سبيل الجزم بأن كانت النجوم هو الفاعل التامّ لإيجاد الحادثات، ولا تشمل ما إذا كان الحكم على جهة أنّ الأمر بيد الله وإن شاء يمحو أو يبطل تأثير النجوم.

من قوله عليه السلام: «فَمَنْ صَدَّقَكَ بِهذا [١] فَقَدْ [٢] اسْتَغْنىٰ عَنِ الاسْتِعانَةِ بِاللهِ في دفع المكروه» بالصدقة [٣] والدعاء، وغيرهما [٤] من الأسباب.

وجه الظهور هو: أنّ المستفاد منه أنّ تصديق المنجّم في حكمه القطعي يدلّ على استغنائه عن الله، وأمّا تصديقه في حكمه معلّقاً على مشيّة الله فلا يوجب استغناءه عن الاستعانة بالله؛ إذ المفروض أنّه يعتقد أنّ التأثير للنجوم الذي حكم به المنجّم معلّق على مشيّة الله في نظره، وهو في الحال يرى نفسه محتاجاً إليه سبحانه وتعالى.

[١] أي بهذا الذي تقول بأنّك تقدر على معرفة الساعة التي مَن سار فيها صرف عنه السوء، والساعة التي مَن سار فيها حاقّ به الضرر.

[٢] جواب للشرط، وهو قوله: «فمن صدّقك»، أي مَن صدّقك بأنّك تتمكّن من هداية الناس ودفع الشرّ السماوي عنهم فهم يتوجّهون في دفع الشرّ إليك، ويرون أنفسهم مستغنين عن الاستعانة بالله في دفع المكروه عن أنفسهم.

[٣] وهذا الكلام من شيخنا الأنصاري رحمه الله، وليست من كلمات الإمام عليه السلام، «والباء» فيها للسببيّة، والجار متعلّق بقوله: «في دفع»، أي يستغنون عن الاستعانة بالله في أنّه سبحانه وتعالى يدفع المكروه بسبب إعطاء الصدقة والدعاء، ويعتقدون بأنّ المنجّم يدفع عنهم المكروه ولا يحتاجون إلى الاستعانة بالله بسبب إعطاء الصدقة كي يدفع عنهم المكروه.

[٤] أي بسبب غير الصدقة والدعاء كركعتين من الصلاة لدفع المكروه، أو الصلاة على محمّد وآله الطاهرين.

والحاصل: أنّ الدافع للشرّ هو الله سبحانه وتعالى بسبب الدعاء والصدقة ونحوهما وتصديق المنجّم ينافي هذا المعنى؛ إذ هو يعتقد بأنّ الأوضاع الفلكيّة تدفع الشرّ عنهم والمنجّم يعرف طريق دفع الشرّ عنهم بسببها.

نظير [١] تأثير نحوسة الأيّام الواردة في الروايات وردّ نحوستها [٢] بالصدقة، إلّا أنّ جوازه [٣] مبنيّ على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويّات للحوادث السفليّة، وسيجئ إنكار المشهور لذلك [٤]، وإن كان يظهر

---

[١] أي الحكم بأنّ الاتّصال الفلاني والحركة الفلانيّة مؤثّران في الحادثة الواقعيّة، نظير تأثير نحوسة الأيّام، حيث قد ورد في الروايات أنّ اليوم الفلاني لا يناسبه السفر فيه أو الزواج فيه، فكما أنّ الاعتقاد والحكم بتأثير نحوسة الأيّام في الحادثة يكون جائزاً، كذلك الاعتقاد والحكم بتأثير الاتّصالات والحركات العلويّة في الحوادث السفليّة جائز.

[٢] أي ورد في الروايات أنّ نحوسة الأيّام تردّ بالصدقة، فإذا تصدّق وسافر في اليوم المذكور لا يصيبه شرّ ذلك اليوم ونحوسته. النحوسة ضدّ السعادة.

[٣] في بعض نسخ المكاسب جوازها، واختار الشهيدي النسخة التي اخترناها، ولذا فسّر المتن بقوله: «يعني»، إلّا أنّ جواز الحكم بالنجوم على الوجه المزبور مبنيّ على جواز الاعتقاد بكون الأمور العلويّة مؤثّرة على نحو الاقتضاء في الحوادث السفليّة، وإذا لم يجز الاعتقاد بهذا لم يجز الحكم المذكور.

وأيّد بعض الحواشي نسخة جوازها، وقال: مرجع الضمير نحوسة الأيّام، والمراد من الجواز: الإمكان، أي كيفيّة إمكان نحوسة الأيّام، مع أنّه لا نحوسة في ذاتها متوقّفة على تأثير الأسباب العلويّة في الحوادث السفليّة بنحو الاقتضاء، فالمؤثّر في نحوسة الأيّام الأسباب العلويّة ونحوسة الأيّام مؤثّرة في الحوادث السفليّة.

[٤] أي جواز الاعتقاد بتأثير الأُمور العلويّة في الحوادث السفليّة ولو على نحو تأثير المقتضي في المقتضى.

ذلك [١] من المحدّث الكاشاني، ولو أخبر [٢] بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانيّة من دون اقتضاء لها كان أسلم.

قال [٣] في الدروس: «ولو أخبر بأنّ الله تعالى يفعل كذا [٤] عند كذا لم [٥] يحرم وإن كره»، انتهى.

الرابع [٦]: اعتقاد [٧] ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات، والربط [٨] يتصوّر على وجوه:

---

[١] أي جواز الاعتقاد بتأثير الأوضاع الفلكيّة في الحوادث السفليّة.

[٢] أي لو أخبر المنجّم...

إلى هنا بيّن أنّه لو أخبر المنجّم بأنّ اتّصال الكوكب الفلاني والحركات الكوكبيّة مقتضيان لوقوع الحادثة الفلانيّة، فلا مانع منه. وقال هنا إنّه لو أخبر بوقوع الحوادث على نحو جريان العادة بلا تأثير وتأثّر بينهما كان أسلم من الشبهة.

[٣] استشهاد من شيخنا الأنصاري ﷺ بكلام الدروس على أنّ الإخبار بوقوع الحادثة عادة عند الحركة الفلانيّة في العالم العلويّ أسلم عن الشبهة.

[٤] أي ينزّل البركات على الأرض ـ مثلاً ـ عند تقارن الكواكب أو عند ابتعادها.

[٥] جواب للشرط، أي لم يحرم الإخبار المذكور وإن كان مكروهاً.

[٦] أي **المقام الرابع** من المقامات التي أشار إليها شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «وتوضيح المطلب يتوقّف على الكلام في مقامات».

[٧] أي أن يعتقد المنجّم بوجود ربط تكويني بين الحركات الفلكيّة وبين الحوادث السفليّة بحيث تكون الأُولى مؤثّرة في الثانية.

[٨] أي الربط الموجود بين الحركات الفلكيّة وبين الكائنات السفليّة.

الأوّل: الاستقلال [١] في التأثير بحيث [٢] يمتنع التخلّف عنها امتناع [٣] تخلّف المعلول عن العلّة العقليّة، وظاهر كثير من العبارات كون هذا [٤] كفراً.

قال السيّد المرتضى [٥] ـ فيما حكي عنه: «وكيف يشتبه على مسلم بطلان أحكام النجوم وقد أجمع المسلمون، قديماً وحديثاً، على تكذيب المنجّمين، والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان أحكامهم»، ومعلوم [٦] من دين الرسول ﷺ ضرورة تكذيب ما يدّعيه المنجّمون والازراء [٧] عليهم،

---

[١] بأن تكون الحركات الفلكيّة مستقلّة في التأثير في الموجودات السفليّة على نحو تأثير العلّة التامّة في المعلول.

[٢] توضيح لمعنى الاستقلال في التأثير، أي أن تكون الحركات الفلكيّة مؤثّرة على نحو يكون تخلّف الكائنات السفليّة عن الحركات الفلكيّة أمراً مستحيلاً.

[٣] مفعول مطلق لقوله: «يمتنع»، أي يمتنع تخلّف الكائنات عن الحركات الفلكيّة امتناعاً كامتناع تخلّف المعلول عن علّته.

[٤] أي كون هذا الاعتقاد ـ وهو اعتقاد كون الحركات الفلكيّة علّة تامّة ـ كفراً بالله العظيم.

[٥] من هنا شرع بذكر عبارات الفقهاء الظاهرة في كون الاعتقاد المذكور كفراً.

ودلالة عبارة السيّد على كون اعتقادهم كفراً إنّما هي من جهة إجماع المسلمين على الشهادة بفساد مذهبهم ودينهم.

قال الشهيدي: «ليس في عبارة السيّد ما يدلّ على كفرهم؛ إذ مجرّد بطلان المذهب وبطلان الأحكام لا يستلزم الكفر.

[٦] خبر مقدّم، وقوله: «تكذيب» مبتدأ مؤخّر، أي تكذيب المنجّمين في دعاويهم.

[٧] **أزرى بفلان**، أي أهانه وأعابه بذكر معايبه.

والتعجيز لهم [١].

وفي الروايات [٢] عنه صلى الله عليه وآله ما لا يحصى كثرة، وكذا [٣] عن علماء أهل بيته وخيار أصحابه. وما [٤] اشتهر بهذه الشهرة في دين الإسلام كيف يفتي بخلافه [٥] منتسب [٦] إلى الملّة ومصلٍّ إلى القبلة، انتهى.

وقال العلّامة في المنتهى [٧] ـ بعد ما أفتى بتحريم التنجيم وتعلّم النجوم مع اعتقاد أنّها [٨] مؤثّرة، أو أنّ لها مدخلاً في التأثير والنفع ـ

---

[١] أي الإخبار بأنّهم عاجزون عن اطلاعهم على تأثيرات الكون وبالأمور المستقبلة.

[٢] أي قال السيّد المرتضى: «إنّ في الروايات الكثيرة ما يدلّ على كفرهم»، أي تكذيب المنجّمين في دعاويهم، والاستهانة بهم، ونسبتهم إلى العجز، وأنّهم لا يتمكّنون من دفع ضرّ عن إنسان، أو جلب خير إليه.

[٣] أي كذا في الروايات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام، الدالّة على كفرهم ما لا يحصى.

[٤] أي الحكم بالنجوم الذي اشتهر بأنّه باطل، وأنّ المنجّمين ملعونون ويجب تكذيبهم...، كيف يمكن الإفتاء بخلاف ما اشتهر في دين الإسلام بالشهرة المذكورة. ويقال بصحّة حكمهم وبصدق دعواهم؟

[٥] أي بخلاف ما اشتهر في حقّ المنجّمين من تكذيبهم والإزراء عليهم، والتعجيز لهم...

[٦] فاعل لقوله: «يفتي»، أي كيف يفتي مَن هو ينسب نفسه إلى الإسلام ويصلّي إلى القبلة بخلاف ما اشتهر في حقّ المنجّمين، بأن يفتي بتصديقهم، وصحّة أحكامهم.

[٧] هذا **استشهاد ثانٍ** على كفر مَن يعتقد بالاعتقاد المذكور.

[٨] أي النجوم علّة تامّة لتحقّق النفع والضرّ أو جزء العلّة لتحقّقهما.

قال [١]: «وبالجملة كلّ مَن اعتقد ربط الحركات النفسانيّة [٢] والطبيعيّة بالحركات الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة كافر»، انتهى.

وقال الشهيد ﷺ [٣] في قواعده: «كلّ مَن اعتقد في الكواكب أنّها مدبّرة لهذا العالم وموجدة له [٤]،

---

[١] أي العلّامة بعد الإفتاء بتحريم التنجيم إذا كان المنجّم معتقداً بكون النجوم علّة تامّة للتأثير أو جزء العلّة، قال: ....

[٢] الحركات النفسانيّة على قسمين: الحركات التي هي من أفعال النفس، والتي تصدر عن النفس باختيارها كقصد الزواج والسفر ونحوهما والبناء عليهما.

وقال بعض الشرّاح: إنّ المراد بها الحركات العارضة على الإنسان باختياره، كالزواج والسفر والزراعة والبناءة، ولكنّه خلاف الظاهر، والحركات التي هي من أوصاف النفس، وهي التي تعرض على النفس - كالصحّة والمرض، والحياة والموت، والسعادة والشقاوة، ونحوها - والحركات الطبيعيّة - كالأمطار، أو رشد النبات والحيوانات، والرخص والغلاء، والظفر والهزيمة، والجزر والمدّ في البحار، ونحوها.

قال بعض المحشّين: «إنّ المراد بها الحركات غير الاختياريّة، ولكنّ الظاهر من الحركات النفسانيّة هي الحركات الصادرة من النفس أو العارضة عليها»، والمراد من الحركات الطبيعيّة هي الحركات الحادثة من الطبيعة، كالحرّ والبرد، والجزر والمدّ، والزلازل، ونحوها.

[٣] هذا **استشهاد ثالث** من شيخنا الأنصاري ﷺ على كفر مَن حكم بمؤثّريّة النجوم مستقلّة بأن يقول: إنّ الربط بين النجوم وبين الحوادث، كالربط بين العلّة والمعلول، أي قال الشهيد في كتابه القواعد.

[٤] أي أنّ الكواكب موجدة للعالم.

فلا ريب أنّه [١] كافر».

وقال في جامع المقاصد [٢]: «واعلم أنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفليّة ولو [٣] على جهة المدخليّة حرام، وكذا تعلّم النجوم على هذا النحو [٤]، بل هذا الاعتقاد [٥] في نفسه كفر، نعوذ بالله منه»، انتهى.

وقال شيخنا البهائي [٦]: «ما زعمه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السفليّة بالأجرام العلويّة إن زعموا أنّها [٧] هي العلّة التامّة في تلك الحوادث بالاستقلال، أو أنّها [٨] شريكة في التأثير، فهذا [٩] لا يحلّ

---

[١] أي المعتقد بمدبّريّة الكواكب وموجديّتها.

[٢] هذا **استشهاد رابع** على كفر مَن حكم بمؤثّريّة النجوم مستقلّة، أي قال المحقّق الثاني.

[٣] كلمة «لو» وصليّة، أي الحكم بالنجوم مع اعتقاده أنّها مؤثّرة ولو على نحو المقتضي، وأنّها جزء العلّة التامّة، حرام.

[٤] أي كذا يحرم تعلّم النجوم مع اعتقاد أنّ النجوم علّة للموجودات السفليّة.

[٥] أي نفس الاعتقاد بمؤثّريّة النجوم في الموجودات السفليّة حرام، سواء حكم بالنجوم أم لا.

[٦] هذا **استشهاد خامس** من شيخنا الأنصاري ﷺ على كفر مَن يعتقد بالعلّيّة التامّة، أو بجزء العلّة التامّة للأجرام العلويّة، بحيث تكون الأجرام العلويّة دخيلة في إيجاد الحوادث السفليّة.

[٧] أي الأجرام العلويّة علّة تامّة وموجدة لتلك الحوادث السفليّة بالاستقلال.

[٨] أي الأجرام العلويّة جزء العلّة المؤثّرة.

[٩] أي كلّ واحد من الأمرين، وهو كون الأجرام العلويّة علّة تامّة، أو جزء

للمسلم اعتقاده ، وعلم النجوم المبتني على هذا كفر [١] ، وعلى هذا [٢] حمل [٣] ما ورد في الحديث من التحذير عن علم النجوم ، والنهي [٤] عن اعتقاد صحّته » ، انتهى .

وقال في البحار [٥] : « لا نزاع بين الأُمّة في أنّ مَن اعتقد أنّ الكواكب هي المدبّرة لهذا العالم ، وهي الخالقة [٦] لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور ، فإنّه يكون كافراً على الإطلاق [٧] » ، انتهى .

وعنه [٨] في موضع آخر : « أنّ القول

العلّة لا يحلّ اعتقاده .

[١] أي المبتني على كون الأجرام العلويّة علّة تامّة ، أو جزء العلّة ؛ لأنّه على الأوّل إنكار لكون أزمّة الأمور بيده تعالى ، وعلى الثاني اعتقاد بوجود شريك له في خلق العالم ، وكلاهما كفر .

[٢] أي على زعم كون الأجرام العلويّة هي العلّة التامّة ، أو جزء العلّة في الحوادث السفليّة .

[٣] فعل ماض مجهول ، أي حمل الأخبار الوارد فيها التحذير عن علم النجوم ، فإنّ مورد هذه الأخبار ما اعتقد المنجّم بعلّيّة الأجرام ، أو بجزئيّتها للعلّة .

[٤] أي الأخبار الدالّة على النهي عن الاعتقاد بصحّة علم النجوم أيضاً ناظرة إلى هذا الفرض ، وهو اعتقاد علّيّة الأجرام العلويّة ، أو كونها جزء العلّة .

[٥] هذا **استشهاد سادس** من الشيخ في نقل العبارات الدالّة على كفر القائل بالعلّيّة التامّة للنجوم ، أو كونها جزء العلّة .

[٦] أي الكواكب هي الخالقة لما في العالم من الحوادث...

[٧] أي كافراً بكلّ الأديان والشرائع في مقابل إنكار خصوص نبيّنا صلى الله عليه وآله .

[٨] أي حكى عن بحار الأنوار في مورد آخر منه .

بأنّها [١] علّة فاعليّة بالإرادة [٢] والاختيار ، وإن [٣] توقّف تأثيرها على شرائط أُخر كفر » ، انتهى ، بل ظاهر الوسائل [٤] نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده [٥] إلى [٦] جميع علمائنا ، حيث قال [٧] رحمه الله : « قد صرّح علماؤنا بتحريم علم النجوم والعمل بها [٨] ،

---

[١] أي أنّ الكواكب هو الفاعل بالاختيار والإرادة ، فإنّها مؤثّرة في العالم بإرادتها واختيارها .

[٢] في مقابل مَن يقول : إنّها علّة تامّة بإرادته سبحانه وتعالى وباختياره ، بحيث لو أراد سبحانه وتعالى لمنع من تأثيرها ، والمعتقد بهذا لا يكون كافراً .

[٣] كلمة « ان » وصليّة ، أي وإن توقّف تأثير الكواكب ـ في الحوادث ـ التي هي الفاعل المختار على تحقّق شرائط أُخر ، كما هو كذلك في سائر الفواعل بالاختيار ، فإنّ تأثير علّة الفاعليّة يتوقّف على تحقّق شرائط أُخرى كالعلّيّة المادّيّة والعلّة الغائيّة والعلّة الصوريّة ، فهذه هي العلل الأربع التي بوجودها توجد الأشياء في الخارج ، ولا توجد هي بمجرّد وجود العلّة الفاعليّة ، وإن كانت فاعلاً بالاختيار .

[٤] وهذا **استشهاد سابع** من الشيخ قدس سره على كفر القائل بكون النجوم علّة تامّة أو جزء العلّة ، أي يظهر من صاحب الوسائل أنّه نسب إلى علمائنا أنّهم ادّعوا أنّ بطلان التنجيم من ضروريّات الدين .

[٥] أي معتقد التنجيم بأنّه العلّة التامّة للحوادث الكونيّة .

[٦] الجار متعلّق بقوله : « نسبة » ، أي نسب صاحب الوسائل إلى جميع علمائنا دعوى ضرورة الدين ... ، والقول بكفر ...

[٧] أي قال في الوسائل : «قد صرّح العلماء بتحريم الحكم بمقتضى علم النجوم» .

[٨] أي بتحريم العمل بالنجوم ، وهذه الجملة عطف تفسير لما قبلها ، والمقصود

وبكفر [١] مَن اعتقد تأثيرها أو مدخليّتها [٢] في التـأثير، وذكـروا [٣] أنّ بطلان ذلك من ضروريّات الدين»، انتهى.

بل يظهر من المحكيّ عن ابن أبي الحديد أنّ الحكم كـذلك [٤] عـند علماء العامّة أيضاً، حيث قال [٥] فـي شـرح نـهج البـلاغة: «إنّ المـعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم وتحريم الاعتقاد بها، والنهي والزجر عن تصديق المنجّمين» [٦]. وهذا [٧] معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن صدّقك بهذا [٨] فقد كذّب القرآن واستغنى عن الاستعانة بالله»، انتهى.

من الكلّ ترتيب الآثار على الأوضاع الفلكيّة، والحكم بتحقّق الخير والشرّ والحياة والممات بمقتضاها.

[١] أي صرّح علماؤنا بكفر مَن اعتقد تأثير النجوم في الحادثات السفليّة بأن تكون علّة تامّة لها.

[٢] أي مدخليّة النجوم في الحوادث بأن تكون جزء العلّة التامّة لها.

[٣] أي ذكـر عـلماؤنا أنّ بـطلان عـلم النـجوم وعـدم تـأثيرها فـي الحـوادث لا استقلالاً، ولا على نحو جزء العلّة.

[٤] أي أنّ التنجيم باطل، ومعتقده كافر عند العامّة أيضاً.

[٥] أي قال ابن أبي الحديد على ما حكي عنه.

[٦] ملخّص كلامه ثلاثة أُمور:

الأوّل: إنّ إبطال حكم النجوم من ضروريّات الدين.

الثاني: إنّ الاعتقاد بالنجوم حرام بالضرورة من الدين.

الثالث: النهي عن تصديق المنجّمين أيضاً واجب بالضرورة.

[٧] أي هذا الذي ذكرناه من الأُمور الثلاثة.

[٨] أي مَن صدّق بحكمك بتأثير النجوم في الحـادثات السـفليّة. فـهذا الكـلام

ثمّ لا فرق في أكثر العبارات المذكورة [١] بين رجوع الاعتقاد المذكور [٢] إلى [٣] إنكار الصانع جلّ ذكره، كما هو مذهب بعض المنجّمين [٤] وبين [٥] تعطيله تعالى عن التصرّف في الحوادث السفليّة

منه عليه السلام يدلّ على إبطال حكم النجوم، وأنّ المنجّم غير قابل للتصديق، وأيضاً يدلّ على أنّ المصدّق له والاعتقاد بما يقول حرام؛ لأنّه مصداق لتكذيب القرآن، واستغناء عن الاستعانة بالله تعالى، وأيضاً يدلّ على النهي عن تصديق المنجّم؛ لأنّه في مقام مذمّة المصدّق للمنجّم.

[١] عن السيّد المرتضى، والعلّامة، والشهيدين، والمحقّق الثاني، وشيخنا البهائي، وصاحب الوسائل، وابن أبي الحديد.

[٢] أي الاعتقاد بتأثير النجوم في الحادثات السفليّة.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «رجوع»، أي أكثر العبارات المذكورة ظاهرة في أنّ الاعتقاد بتأثير النجوم حرام، سواء رجع الاعتقاد بتأثير النجوم إلى إنكار الصانع أم لا.

[٤] حيث إنّهم يعتقدون أنّ المؤثّر التامّ في العوالم السفليّة هي الأوضاع الفلكيّة، ولا مؤثّر في الوجود إلّا الأفلاك، هذه **الفرقة الأُولى** الذين هم من أشدّ الكفرة. **والحاصل**: أنّ شيخنا الأنصاري قدس سره ذكر خمس فِرق من المنجّمين، وقال: «إنّ ظاهر أكثر عبارات الفقهاء الدالّة على حرمة حكمهم، وتحريم الاعتقاد بهم، والنهي عن تصديقهم، يشمل جميع الفِرق الخمس».

وأشار قدس سره إلى الفرقة الأولى بقوله: «بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع»، وهذه الفرقة ينكرون الصانع ويعتقدون باستقلال تأثير الحركات الفلكيّة في الحادثات السفليّة.

[٥] عطف على قوله: «بين رجوع الاعتقاد»، أي لا فرق بين رجوع الاعتقاد إلى

بعد [١] خلق الأجرام العلويّة على وجه تتحرّك [٢] على النحو المخصوص ، سواء قيل بقِدمها [٣] ، كما هو مذهب بعض آخر ، أم قيل بحدوثها [٤] ،

إنكار الصانع وبين تعطيله تعالى عن التصرّف في الحوادث السفليّة ،
وهذه العبارة إشارة إلى **الفرقة الثانية** الذين لا ينكرون وجود الصانع رأساً ، إلّا أنّهم قائلون بتعطيله تعالى عن التصرّف في الحوادث السفليّة ، فإنّ الأمور خارجة عن تحت يده وقدرته بعد خلقه سبحانه وتعالى الأجرام العلويّة التي تكون قديمة ومدبّرة لتلك الحوادث ، أي انتقلت القدرة والتدبير من يده سبحانه وتعالى وصارت الأجرام العلويّة هي المدبّرة لتلك الحوادث .

[١] أي بعد ما خلق الله تعالى الأجرام العلويّة القديمة زماناً ، والمدبّرة لتلك الحوادث صار سبحانه وتعالى معطّلاً عن كلّ شيء بحيث خرجت المدبّريّة من تحت قدرته .

[٢] أي تتحرّك الأجرام المخلوقة بيده سبحانه وتعالى حركة مخصوصة بها بحيث كلٌّ في فلك يسبحون على نحو مخصوص ، كدوران الأفلاك بعضها فوق بعض ، واقتران بعضها ببعض ، وافتراق بعضها عن بعض ، ويترتّب الحادثات السفليّة على تلك الحركات المخصوصة .

[٣] أي بقِدم الأجرام العلويّة . وهو مذهب الفرقة الثانية من الفِرق الخمس . وملخّص عقيدتهم : أنّهم ملتزمون بوجود الصانع جلّت عظمته مع تعطيله عن التصرّف في الحوادث السفليّة بعد خلق الأجرام العلويّة التي هي قديمة زماناً ، ومدبّرة لتلك الحوادث .

[٤] أي بحدوث الأجرام العلويّة . وهو مذهب **الفرقة الثالثة** من فِرق المنجّمين الخمس ، الذين يلتزمون بوجود الصانع مع تعطيله عن التصرّف في الحوادث السفليّة بعد خلق الأجرام العلويّة التي تكون حادثة زماناً .

وبين أن لا [١] يرجع إلى شيء من ذلك بأن يعتقد [٢] أنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الخالق تعالى ومجبولة [٣] على الحركة على طبق اختيار الصانع [٤] جلّ ذكره، كالآلة [٥]

---

[١] كلمة «أن» مصدريّة، أي عدم رجوع الاعتقاد المذكور...، وهو عطف على قوله: بين رجوع الاعتقاد المذكور...، أي لا فرق في أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع، وبين عدم رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع، أو تعطيله عن التصرّف في الحوادث بعد خلق الأجرام العلويّة القديمة أو الحادثة.

[٢] أي أن يعتقد المنجّم بوجود الصانع، وهو المريد والمدبّر بالأصالة، وأنّ الأجرام العلويّة تابعة في حركاتها وتأثيراتها في الحوادث لإرادة الله سبحانه وتعالى، وأنّ الله فعّال لما يشاء، وهو المؤثّر في العالم السفلي، وحركات تلك الأجرام وتأثيراتها كالآلة بالإضافة إلى مشيّة الله، وهذا مذهب **الفرقة الرابعة** من الفِرق الخمس.

[٣] **الجبلة** -بفتح الجيم والباء واللام-: الخلقة والطبيعة، كذلك **الجبلّة** -بكسر الجيم والباء وبفتح اللام المشدّدة-، فعلى هذا يكون معنى العبارة أنّ الأفلاك حركاتها جبلّيّة وفطريّة لها.

[٤] أي الحركة الفطريّة للأفلاك تكون تحت اختيار الصانع تتحرّك باختياره تعالى إذا أراد سبحانه وتعالى أن تتحرّك فتتحرّك وإلّا فلا.

[٥] أي كما أنّ حركة الآلة -كالمنشار- تكون تحت اختيار الفاعل، وهو النجّار، فإنّها تتحرّك باختيار الفاعل -أي النجّار- فإنّ الذي يقطع الخشب هو النجّار لكن بواسطة المنشار، كذلك الله سبحانه وتعالى يخلق الإنسان لكن بواسطة حركة الأفلاك.

أو بزيادة [١] أنّها مختارة باختيار هو عين اختياره، تعالى عمّا يقول الظالمون.

لكن [٢] ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار من أنّ المنجّم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر

هذا مذهب **الفرقة الرابعة** من الفِرق الخمس.

[١] أي بأن يعتقد المنجّم أنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الخالق بزيادة أنّها فاعل بالاختيار، وله شعور وكمال، وليست في حركاتها مجبولة ومجبورة بالفطرة، أي هذا القول هو القول السابق، إلّا أنّه زاد عليه بأنّ الأفلاك متحرّكة بالاختيار. وهذا مذهب **الفرقة الخامسة** من الفِرق الخمس القائلين بأنّ الحركات الفلكيّة في حركاتها مختارة باختيار يكون عين اختياره تعالى، بمعنى: أنّ اختياريّتها ليست ذاتيّة لها، بل تابعة لاختياره تعالى، كتنوير القمر بنور هو عين نور الشمس، فيقال: إنّ القمر ينوّر، لكنّ نوره عين نور الشمس بحيث اكتسب نوره من نورها، كذلك الأفلاك أخذت اختياريّتها من اختياريّته تعالى.

[٢] هذا استدراك من قوله: «ثمّ لا فرق في أكثر العبارات..»، يعني أنّ مقتضى أكثر العبارات المذكورة وإن كان عدم الفرق بين الأقسام الخمسة المذكورة في كون الاعتقاد بكلّ منها كفراً. إلّا أنّ ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار هو الفرق وعدم كفر المعتقد بالقسمين الأخيرين؛ وذلك لاختصاصه ـ من جهة جعل المنجّم بمنزلة الكافر على ما هو مقتضى كاف التشبيه لا نفس الكافر ـ بمن عدا الفِرق الثلاث الأول، ومنه الفرقتان الأخيرتان، وإلّا لما صحّ التعبير بالمنزلة؛ لأنّ الثلاث الأول لا إشكال في كفرهم، بل كونهم أكفر الكفّار حقيقة.

من عدا [١] الفِرق الثلاث الأُول [٢]؛ إذ [٣] الظاهر عدم الإشكال في كون الفِرق الثلاث من أكفر الكفّار لا بمنزلتهم.

ومنه [٤] يظهر أنّ ما رتّبه [٥] عليه‌السلام على تصديق المنجّم من [٦] كونه تكذيباً للقرآن،

فتدلّ هذه الروايات على أنّ الأخيرين ليسا من الكفّار، بل كانا منهم تنزيلاً، فيمكن أن يحمل إطلاق عباراتهم على خصوص الثلاث الأُول.

[١] كلمة «من» -بفتح الميم- موصولة ومرفوعة، وخبر لقوله: «لكنّ ظاهر بعض الأخبار»، أي ظاهر بعض الأخبار الواردة في كفر المنجّمين، كما في نهج البلاغة الدالّ على أنّ المنجّم بمنزلة الكافر ما عدا الفرقة الأُولى والثانية والثالثة، أي الفرقة الرابعة والخامسة، فإنّهما بمنزلة الكافر، إذ الفرق الثلاث الأُول هم الكفرة لا أنّهم بمنزلتهم.

[٢] جمع الأُولى، وهي باعتبار كونها جمعاً صفة ثانية للفرق.

[٣] تعليل لعدم شمول الأخبار المذكورة للفرق الثلاث الأُول، أي إنّما قلنا بعدم شمول بعض الأخبار المتقدّمة للفرق الثلاث، واختصاصه بما عداها من الفرقة الرابعة والخامسة؛ إذ الظاهر من الأدلّة عدم الإشكال في كفر الفرق الثلاث، فإنّهم من الكفرة لا بمنزلتهم.

[٤] أي من جعل المنجّم بمنزلة الكافر في بعض الأخبار، حيث قال: «المنجّم بمنزلة الكافر»، ولم يقل إنّه كافر.

[٥] أي إنّ ما رتّب أمير المؤمنين عليه‌السلام على تصديق المنجّم من أنّ تصديقه يوجب تكذيب القرآن، حيث قال: «فمن صدّقك بهذا فقد كذّب القرآن...».

[٦] كلمة «من» للتبيين، أي ما رتّبه عليه‌السلام على تصديق المنجّم عبارة عن كون تصديق المنجّم تكذيباً للقرآن.

وكونه [١] موجباً للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير ودفع الشرّ، يراد [٢] منه إبطال قوله بكونه [٣] مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضرورة من [٤] كذب القرآن والاستغناء عن الله ،

---

[١] أي كون تصديق المنجّم موجباً لأن يرى المصدّق له والمعتقد به نفسه مستغنياً عن الله سبحانه وتعالى في جلب الخير ودفع الشرّ ؛ إذ معنى تصديق المنجّم أنّ النجوم والأوضاع الفلكيّة مؤثّرة في جلب الخير ودفع الشرّ.

[٢] فعل مضارع مجهول خبر لقوله : « إنّ ما رتّبه عليه السلام ... » ، أي يراد ممّا رتّبه عليه السلام على تصديق المنجّم بحيث جعل الملازمة بين تصديقه وبين تكذيب القرآن إبطال قول المنجّم ، ولا يراد منه إثبات كفره .

[٣] « الباء » للسببيّة ، أي يراد إبطال قول المنجّم بسبب كون قوله مستلزماً لما هو في الواقع مخالف لضرورة الدين .

[٤] بيان لكلمة « ما » في قوله : « مستلزماً لما هو في الواقع مخالف لضرورة الدين » ، أي أبطل عليه السلام قول المنجّم بسبب كون تصديقه مستلزماً لكذب القرآن والاستغناء عن الله اللذين هما مخالفان للضرورة من الدين .

إذن : فالغرض من قوله عليه السلام : « إنّ تصديق المنجّم تكذيب للقرآن » ليس إثبات كفره ، بل إثبات بطلان قوله بأنّ تصديقه مستلزم لشيء بديهيّ البطلان .

والحاصل : كما أنّ ما في بعض الأخبار من كون المنجّم بمنزلة الساحر ، والساحر كالكافر ، لا يدلّ على كفر المنجّم بمعناه الحقيقي كذلك ما رتّب في بعض الروايات على تصديق المنجّم من كون تصديقه تكذيباً للقرآن واستغناءً عن الله سبحانه لا يقتضي كفر مَن يصدّق المنجّم أو كفر المنجّم ، بل يراد منه إبطال قول المنجّم ، وأنّ قوله خلاف القرآن ؛ لأنّه يدعو إلى الاستعانة بالله في دفع المكاره وجلب الخير ، والمنجّم يدعو إلى الاستعانة بالأوضاع الفلكيّة ،

كما هو [١] طريقة كلّ مستدلّ من [٢] إنهاء بطلان التالي إلى ما هو بديهيّ البطلان [٣] عقلاً ،

فتصديقه تكذيب القرآن . وهذا المقدار من التكذيب لا يستلزم الكفر كما سيأتي توضيحه .

وملخّص هذا الاستدلال : هو الاستدلال ببطلان التالي ، وهو تكذيب القرآن بطلان المقدّم ، وهو تصديق قول المنجّم .

[١] أي هذا النحو من الاستدلال ، وهو إبطال الملزوم ببطلان لازمه بالبداهة ، وإبطال المقدّم ببطلان التالي بالبداهة طريقة يستعملها كلّ مَن يستدلّ ببطلان التالي على بطلان المقدّم ، فيرجع هذا الاستدلال إلى قياس منطقي مركّب من المقدّم والتالي .

أمّا المقدّم فقوله : « إنّ تصديق المنجّم يستلزم تكذيب القرآن ، والاستغناء عن الله » . وأمّا التالي ، فهو : « إنّ تكذيب القرآن والاستغناء عن الله باطل بالبداهة » ، فينتج أنّ تصديق المنجّم باطل بالبداهة .

[٢] كلمة « من » للتبيين ، أي طريقة كلّ مستدلّ على القياس تكون بإيصال بطلان التالي إلى أمر بديهيّ البطلان كي يصحّ الاستدلال به ، فإنّه ما لم يصل إلى حدّ البداهة لم يصحّ الاستدلال به لأنّ كلّ نظري لا بدّ أن ينتهي إلى أمر ضروري كي يصحّ الاستدلال به ، فإنّه عليه‌السلام عملاً بهذه الطريقة رتّب بطلان تصديق المنجّم على أمر بديهيّ البطلان ، وهو تكذيب النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله والاستغناء عن الله تعالى .

[٣] أي قد يكون التالي الذي هو جزء من القياس الاستثنائي المنطقي بديهيّ البطلان عقلاً ، كما إذا كان القياس هكذا : لو لم يكن الصانع واجب الوجود لتوقّف وجوده على صانع آخر ، وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل ، حيث إنّ

أو شرعاً [١] ، أو حسّاً [٢] ، أو عادةً [٣] ولا يلزم من مجرّد ذلك [٤] الكفر ، وإنّما يلزم [٥] ممّن التفت إلى الملازمة ، واعترف [٦] باللازم ، وإلّا [٧]

كلّاً منهما بديهيّ البطلان ، فثبت أنّ الصانع واجب .

فصورة القياس هكذا : لو لم يكن الصانع واجب الوجود لتوقّف وجوده على صانع آخر ، ولكنّه ليس كذلك للزوم الدور أو التسلسل ، فيثبت أنّه واجب الوجود .

[١] أي إيصال المستدلّ بطلان التالي إلى ما هو بديهيّ البطلان شرعاً ، كما إذا كان القياس هكذا : إنّ تصديق المنجّم تكذيب للقرآن ، وهو باطل بالبداهة شرعاً ، فبطلانه شرعاً يستلزم بطلان تصديق المنجّم .

[٢] كما إذا كان القياس هكذا : إن كان هذا الحيوان زرافة كان عنقه طويلاً ، لكن عنقه ليس بطويل كما نحسّه ، فليس هذا الحيوان زرافة .

[٣] كما إذا كان القياس هكذا : إن كان هذا الحيوان عطشاناً يشرب الماء في الساعة الفلانيّة ، لكنّه لم يشرب الماء فيها ، فهو ليس بعطشان .

[٤] أي لا يلزم من مجرّد تصديق المنجّم كفر المصدّق له ؛ لأنّ تصديق المنجّم بما هو تصديق له لا وجه لأن يكون موجباً للكفر .

[٥] أي إنّما يلزم الكفر من تصديق المنجّم فيما إذا كان المصدّق ملتفتاً إلى أنّ تصديق المنجّم مستلزم لتكذيب القرآن .

[٦] أي إنّ تصديق المنجّم يستلزم الكفر فيما إذا اعترف المصدّق بأنّ تصديقه للمنجّم تكذيب للقرآن .

[٧] أي وإن كان مجرّد تصديق المنجّم موجباً لكفر المصدّق له حتّى لو لم يكن المصدّق له ملتفتاً بالملازمة بين تصديق المنجم وبين تكذيب القرآن ومعترفاً باللازم ، أي بأنّ لازم تصديق المنجّم تكذيب القرآن .

فكلّ [١] مَن أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً، إمّا لعدم تفطّنه [٢] لقول الله أو لدلالته [٣] يكون [٤] مكذّباً للقرآن.

وأمّا قوله [٥] ﷺ: «فمن صدّق منجّماً أو كاهناً فقد كفر بما أُنزل على محمّد ﷺ»(١)، فلا يدلّ أيضاً على كفر المنجّم، وإنّما يدلّ [٦] على كذبه،

---

[١] كلمة «الفاء» للجزاء، أي إن كان مجرّد تصديق المنجّم موجباً للكفر يلزم أن يكون كلّ مَن أفتى بما هو مخالف لقول الله سبحانه وتعالى كافراً حتّى فيما إذا لم يكن المفتي ملتفتاً إلى أنّ فتواه هذه خلاف القرآن ومكذّبة له.

[٢] أي كان إفتاؤه بما هو مخالف لقول الله لأجل عدم تفطّن المفتي لقول الله، أي لعدم اطّلاعه على قول الله أفتى بخلافه.

[٣] عطف على قول الله، والضمير المجرور راجع إلى القول، أي لعدم تفطّن المفتي لدلالة قول الله وعدم فهم المراد منه يكون إفتاؤه مخالفاً لقول الله.

[٤] خبر لقوله: «فكلّ من أفتى...» إن كان مجرّد تصديق المنجّم مستلزماً للكفر لزم أن يكون كلّ مَن أفتى بما هو مخالف لقول الله مكذّباً للقرآن.

[٥] وهذا جواب عن سؤال مقدّر، وملخّص السؤال هو: إنّا سلّمنا أنّ الأخبار المتقدّمة لا تدلّ على كفر المنجّم، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «**فمن صدّق منجّماً...**» يدلّ على كفر المنجّم بالصراحة.

وملخّص الجواب عنه: أنّ الخبر المذكور أيضاً لا يدلّ على كفر المنجّم.

[٦] أي إنّما يدلّ الخبر المذكور على كذب المنجّم بأنّه يكذب في إخباره لا على كفره؛ لأنّه جعل الملازمة بين تصديق المنجّم وبين الكفر بما أُنزل على محمّد ﷺ، أي إنكار وتكذيب ما أُنزل عليه، فيفهم من هذا أنّ الشارع كذّب

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

فيكون تصديقه [١] تكذيباً للشارع المكذّب له، ويدلّ عليه [٢] عطف الكاهن عليه.

وبالجملة: فلم يظهر من الروايات تكفير المنجّم بالمعنى الذي تقدّم

المنجّم وإلّا فلا يكون تصديقه تكذيباً للشارع.

[١] أي يكون تصديق المنجّم تكذيباً للشارع الذي يكذّب المنجّم.

والحاصل: أنّه لو كان المنجّم صادقاً ولم يكذّبه الشارع لما كان تصديقه موجباً للكفر بما أُنزل على النبيّ ﷺ، فإنّ من جملة ما أُنزل على النبيّ ﷺ هو أنّ المنجّم يكذب في إخباره، وأنّ الأُمور ليست بيد الأوضاع الفلكيّة بل أزمّة الأُمور بيده تعالى، والمنجّم يخبر عن تأثير الأوضاع الفلكيّة، فالمصدّق له مكذّب للشارع؛ لأنّه أخبر عن عدم مؤثّريّة غيره تعالى في الحوادث.

إذن فهذه الرواية دلّت بالدلالة الالتزاميّة على كذب المنجّم، لا على كفره.

[٢] أي يدلّ على عدم دلالة قوله ﷺ على كفر المنجّم عطف كلمة «كاهناً» على كلمة «منجّماً» في قوله ﷺ: «**مَن صدّق منجّماً أو كاهناً فقد كفر بما أُنزل...**».

بتقريب: أنّ الكاهن لا شبهة في عدم كفره، ولا يستفاد من هذه الرواية أيضاً كفره ويكون المنجّم أيضاً مثله بحكم وحدة السياق ومقتضى العطف فإنّ حكم المعطوف عليه ـ وهو المنجّم ـ حكم المعطوف ـ وهو الكاهن.

والحاصل: أنّ القرينة على أنّه لا يراد ترتّب الكفر على مجرّد تصديقه هي عطف الكاهن على المنجّم، وحيث إنّ تصديق الكاهن لا يوجب الكفر بلا ارتياب، فكذلك تصديق المنجّم.

للتنجيم في صدر عنوان المسألة [١] كفراً [٢] حقيقيّاً، فالواجب [٣] الرجوع فيما يعتقده المنجّم إلى [٤] ملاحظة مطابقته لإحدى موجبات الكفر من [٥]

---

[١] قال الشهيدي ﴿رحمه الله﴾: «إنّ المراد به ما ذكره في المقام الثالث.

أقول: وهو الإخبار عن الحادثات والحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتّصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخليّة». ثمّ قال: «وهو المصطلح عليه بالتنجيم».

قال بعضهم: إنّ المراد به ما حكاه عن جامع المقاصد في تعريفه، أعني الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة، إلّا أنّ الأوّل أظهر؛ وذلك بتناسب الحكم والموضوع.

[٢] مفعول مطلق نوعي، أي لم يظهر من الروايات تكفير المنجّم كفراً حقيقيّاً.

[٣] أي إذا علمت أنّ المنجّم من حيث إنّه يخبر عن تأثيرات الكواكب في الحادثات ويعتقد بها لا يكون كافراً، فالواجب أن يلاحظ ما يعتقده كي نرى هل يكون ما يعتقده مطابقاً لإحدى موجبات الكفر؟ كإنكار الصانع فيكون كافراً بعنوان أنّه منكر للصانع، لا بعنوان أنّه يعتقد بتأثيرات الكواكب في الحادثات.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «الرجوع»، أي يجب الرجوع إلى ملاحظة ما يعتقده المنجّم بأنّه مطابق لما يوجب الكفر أم لا.

[٥] كلمة «من» للتبيين، أي موجبات الكفر عبارة عن إنكار الصانع، أو تكذيب النبيّ ﷺ، أو إنكار ضروريّ من ضروريّات الدين، أي إذا علم أنّ الحكم الفلاني من الدين بالبداهة، فإنّ إنكاره بنفسه يوجب الكفر عند المشهور، وباعتبار استلزامه لتكذيب النبيّ ﷺ عندنا.

إنكار الصانع أو غيره [١] ممّا علم من الدين بديهة.

ولعلّه [٢] لذا اقتصر الشهيد فيما تقدّم من القواعد في تكفير [٣] المنجّم على مَن يعتقد في الكواكب أنّها مدبّرة لهذا العالم وموجدة له [٤]، ولم يكفر [٥] غير هذا الصنف، كما سيجئ تتمّة كلامه [٦] السابق.

---

[١] أي غير إنكار الصانع، والمراد بالغير القول بتعطيله تعالى عن التصرّف في الحوادث السفليّة بعد خلق الأجرام العلويّة، سواء قيل بقِدم الأجرام العلويّة، أم قيل بحدوثها، مع تفويض الأمر إليها، فعلى هذا يكون قوله: «أو غيره» عطفاً على إنكار الصانع، أي موجبات الكفر عبارة عن إنكار الصانع أو القول بالتعطيل، الذي علم من الدين بطلانه بالبداهة، فإنّ القول بالتعطيل إنكار لما هو بديهي وضروريّ، وهو أنّ الأمور كلّها بيده، فيكون القول بالتعطيل من موجبات الكفر.

[٢] ضمير الشأن، أي لعلّ لأجل ما ذكرنا من أنّ المنجّم ـ بما هو منجّم ـ لا يكون كافراً، وإنّما يكون كافراً إذا رجع ما يعتقده إلى إنكار الصانع، أو إلى إنكار ضروريّ من ضروريّات الدين.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «اقتصر»، أي اقتصر الشهيد في كتابه القواعد في تكفير المنجّم على خصوص مَن يعتقد بمدبّريّة الكواكب للعالم.

[٤] أي أنّ الكواكب موجودة للعالم.

[٥] مضارع من باب التفعيل، أي لم يحكم الشهيد بكفر غير هذا الصنف من أصناف المنجّمين الذين لا يعتقدون بمدبّريّة الكواكب وموجديّتها للعالم.

[٦] إذا لاحظته تعلم أنّه كفّر خصوص مَن يعتقد بمدبّريّة الكواكب وبموجديّتها للعالم، حيث قال: «وإن اعتقد أنّها تفعل الآثار المنسوبة إليه، والله سبحانه هو المؤثّر الأعظم، فهو مخطئ؛ إذ لا حياة لهذه الكواكب بدليل عقلي

ولا شكّ أنّ هذا الاعتقاد [١] إنكار إمّا للصانع [٢]، وإمّا [٣] لما هو ضروريّ الدين من فعله تعالى، وهو إيجاد العالم وتدبيره، بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح [٤] لفظ التنجيم في الأوّل.

قال السيّد [٥] شارح النخبة: «إنّ المنجّم مَن يقول بقِدم الأفلاك والنجوم ولا يقولون بمفلّك [٦] ولا خالق، وهم فرقة من الطبيعيّين يستمطرون [٧]

ونقلي»، انتهى. أنت ترى أنّه يحكم في هذه الصورة بخطأ المنجّم لا بكفره.

[١] أي الاعتقاد بمدبّريّة الكواكب وموجديّتها للعالم.

[٢] لأنّه يعتقد أنّ الصانع والموجد للعالم عبارة عن الكواكب، وليس هناك مدبّر سواها، وهو إنكار للصانع.

[٣] أي إمّا إنكار لما هو ضروريّ الدين، حيث إنّه ينكر فعله تعالى، وهو إيجاد العالم وتدبيره مع الإقرار بوجوده، وكلاهما ـ أي إنكار وجود الصانع وإنكار فعله تعالى ـ موجبان للكفر.

[٤] خبر لقوله: «الظاهر»، أي يظهر من كلام بعض الفقهاء أنّ لفظ التنجيم يطلق في اصطلاحهم على المعنى الأوّل، وهو إذا رجع اعتقاده إلى إنكار الصانع، أي لفظ التنجيم بمعنى اسم الفاعل صار علماً في اصطلاحهم لمن رجع اعتقاده إلى إنكار الصانع.

[٥] قال الشهيدي: «يعني بالسيّد السيّد عبدالله حفيد السيّد نعمة الله الجزائري، والنخبة للفيض الكاشاني، والغرض من نقل السيّد هو الاستشهاد على اختصاص لفظ التنجيم بإنكار الصانع، وانحصار المنجّم بإنكار الصانع.

[٦] بضمّ الميم وفتح الفاء وكسر اللام المشدّدة، هو صانع الفلك، أي لا يعترفون بوجود صانع لهذه الأفلاك.

[٧] أي يطلبون المطر بسبب الأنواء ويعتقدون أنّه ينزل الغيث.

بالأنواء معدودون من فِرق الكفر في مسفورات [١] الخاصّة والعامّة يعتقدون في الإنسان أنّه [٢] كسائر الحيوانات، يأكل ويشرب وينكح ما دام حيّاً، فإذا مات بطل واضمحلّ، وينكرون جميع الأُصول الخمسة [٣]»، انتهى.

ثمّ قال [٤] ﷺ: «وأمّا هؤلاء [٥] الذين يستخرجون بعض أوضاع

وعن الصدوق في معاني الأخبار: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**ثلاث من عمل الجاهليّة: الفخر بالأنساب، والطعن في الأحساب، والاستسقاء بالأنواء**»(١).

ونقل الصدوق عن أبي عبيد، قال: «**كان العرب في الجاهليّة إذا سقط نجم وطلع آخر قالوا: لا بدّ أن يكون رياح ومطر، فينسبون كلّ غيث يكون عند ذلك إلى النجم الذي سقط، ويقولون: مطرنا بنوء الثريّا**»(٢)، وإنّما سمّي نوءً لأنّه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق ناء الطالع بالمشرق ينوء نوءً، أي نهض وطلع.

[١] أي في كتب الخاصّة...، وهي جمع مسفور، أي المكتوبة، والسفر ـ بكسر السين وسكون الفاء ـ: الكتاب الكبير، جمعه أسفار.

[٢] أي يعتقدون أنّ الإنسان كسائر الحيوانات.

[٣] وهي التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد.

[٤] أي قال السيّد عبدالله الجزائري.

[٥] أي المنجّمون الذين يطلعون على بعض أوضاع السيّارات، كحركاتها، واتّصالاتها، وصعودها ونزولها، واقترانها واتّصالها.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب صلاة الاستسقاء، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم.

السيّارات ، وربّما يتخرّصون [١] عليها بأحكام مبهمة متشابهة ينقلونها [٢] تقليداً لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحّة عقائدهم الإسلاميّة ، فغير [٣] معلوم دخولهم في المنجّمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد » ، انتهى.

أقول: فيه [٤] ـ مضافاً إلى عدم انحصار الكفّار من المنجّمين فيمن ذكر ، بل هم على فرق ثلاث ، كما أشرنا إليه ،

---

[١] أصل الخرص القول بالظنّ والتخمين ، أي يحكمون بالظنّ والتخمين بأحكام مبهمة مترتّبة على أوضاع السيّارات.

[٢] أي ينقلون الأحكام المبهمة المترتّبة على أوضاع الكواكب بظنّهم وتخمينهم ، لا أنّهم يعلمون بها بل يقلّدون المطالب التي وصلت إليهم من المتقدّمين ، فإنّهم يقبلون تلك المطالب تقليداً ، ويحصل لهم الظنّ من تلك المطالب ، ويحكمون بالأحكام المترتّبة على الأوضاع الفلكيّة التي حصل لهم الظنّ بها من تلك المطالب.

[٣] جواب لقوله: « وأمّا هؤلاء » ، وقوله: « دخولهم » نائب فاعل لقوله: « معلوم » ، أي أمّا هؤلاء المنجّمون ، فلا يعلم دخولهم في المنجّمين الذين وردت المطاعن الكثيرة في حقّهم.

[٤] أي فيما ذكره الجزائري إشكالان ، وأشار إلى الإشكال الأوّل بقوله: « مضافاً ... ».

وملخّصه: أنّ الكفّار من المنجّمين ليسوا منحصرين فيمن ذكره الجزائري بقوله: « إنّ المنجّم يقول بقِدم الأفلاك والنجوم ولا يقول بمفلّك ولا خالق كي يرجع اعتقاده إلى إنكار الصانع أو إنكار ضروريّات الدين » ، بل الكفّار من المنجّمين على ثلاث فرق ، كما ذكرناها سابقاً.

وسيجيئ التصريح به [١] من البحار في مسألة السحر [٢]ـ أنّ النزاع المشهور بين المسلمين في صحّة التنجيم وبطلانه هو المعنى الذي ذكره أخيراً [٣]، كما عرفت من جامع المقاصد [٤].

والمطاعن [٥] الواردة في الأخبار المتقدّمة وغيرها [٦] كلّها ـ أو جلّها ـ

---

[١] أي بعدم انحصار الكفّار من المنجّمين فيمن ذكره الجزائري، وهو مَن يرجع اعتقاده إلى إنكار الصانع أو إنكار الضروريّ من الدين.

[٢] هذا إشارة إلى الإشكال الثاني من الشيخ على الجزائري.

وملخّصه: أنّ المنجّمين الذين أخرجهم من المنجّمين الذين وردت المطاعن في حقّهم هم الذين وقع النزاع بين المسلمين في أنّهم يصحّ تنجيمهم أم لا؟ وهم من الكفّار أم لا؟ وأمّا سائر الفرق فإنّهم خارجون عن محلّ النزاع لأنّهم من أشدّ الكفرة.

[٣] حيث قال: «وأمّا هؤلاء الذين يستخرجون، فالنزاع في كفرهم وعدمه من خصوص هذه الفرقة من المنجّمين، وأمّا سائر الفرق منهم فكفرهم مسلّم عند الفقهاء.

[٤] من أنّ الكفّار غير منحصرين بمن ذكره السيّد عبدالله الجزائري، وهو مَن رجع اعتقاده إلى إنكار الصانع أو إنكار الضروري، حيث قال في جامع المقاصد على ما نقله الشيخ عنه.

[٥] وهي جمع، ومفردها الطعن، بمعنى القدح والذمّ، أي الذمّ الوارد في الأخبار المتقدّمة في حقّ المنجّمين، كمرسلة المحقّق في المعتبر، عن النبيّ ﷺ، ورواية نصر بن قابوس، وغيرهما التي ذكرها المصنّف في الكتاب، وتقدّم ذكرها.

[٦] أي غير الأخبار المتقدّمة من الأخبار التي لم يتقدّم ذكرها من المصنّف.

على هؤلاء [١] دون المنجّم بالمعنى الذي ذكره أوّلاً [٢].

وملخّص الكلام: أنّ ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم [٣]، بل ظاهر ما [٤] عرفت خلافه.

---

[١] الجار خبر لقوله: «مطاعن»، أي جميع المطاعن أو غالبها تكون على القسم الثاني من المنجّمين الذي ذكره السيّد عبدالله الجزائري بقوله: «وأمّا هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيّارات...»، مع صحّة عقائدهم الإسلاميّة فغير معلوم دخولهم في المنجّمين الذين ورد فيهم ما ورد من المطاعن.

[٢] أي ذكره السيّد عبدالله أوّلاً بقوله: «إنّ المنجّم مَن يقول بِقِدم الأفلاك والنجوم ولا يقولون بمفلّك...»، فإنّ هذا القسم من المنجّم خارج عن حريم النزاع، لأنّهم لا شبهة في كفرهم.

[٣] لمّا بيّن أنّ المطاعن وردت في حقّ المنجّمين الذين تصحّ عقائدهم الإسلاميّة، قال: «إنّ المطاعن الواردة في الأخبار في حقّ المنجّمين الذين هم يستخرجون بعض أوضاع السيّارات، وهم القسم الثاني من المنجّمين الذي ذكره السيّد عبدالله الجزائري لا صراحة فيها بكفرهم».

وقال الشهيدي: «(قوله: ملخّص الكلام) إعادة لما ذكره قبل ذلك بقوله: (وبالجملة: فلم يظهر من الروايات تكفير المنجّم بالمعنى الذي تقدّم للتنجيم في صدر عنوان المسألة كفراً حقيقيّاً)، وإنّما أعاده تحصيلاً للربط بينه وبين قوله: (بل ظاهر ماعرفت خلافه) الذي قد فات من جهة طول التفصيل بينهما».

[٤] والمراد من الموصول في قوله: «ما عرفت» قوله عليه السلام: «**المنجّم كالكاهن**»، وغيره من الروايات، أي ظاهر هذه الروايات التي عرفت ذكرها سابقاً خلاف كفرهم، أي الروايات المذكورة ظاهرة في عدم كفرهم، حيث شبّه المنجّم

ويؤيّده [١] ما رواه في البحار عن محمّد وهارون ابني سهل النوبختي ، أنّهما كتبا إلى عبدالله عليه‌السلام : نحن ولد [٢] نوبخت المنجّم ، وقد كنّا كتبنا إليك : هل يحلّ النظر فيها ؟ [٣] فكتبت : نعم ، والمنجّمون يختلفون في صفة الفلك ، فبعضهم يقولون إنّ الفلك فيه [٤] النجوم والشمس والقمر إلى أن قال :

بالكاهن ، ولا شبهة في عدم كفر الكاهن ، أو قال : « المنجّم بمنزلة الكافر » ، ولم يقل إنّه كافر . وأنت ترى أنّ أمثال هذه العبارات ظاهرة في عدم كفر المنجّمين .

[١] ضمير « يؤيّده » راجع إلى الخلاف ، والمراد به عدم الكفر .

[٢] بضمّ الواو وسكون اللام : جمع ولد ، ونوبخت كلمة فارسيّة ، أي الحظّ الجديد .

[٣] أي هل يجوز النظر في النجوم ؟ والمجلسي حذف مقداراً من الرواية ولم يذكر تمامها ، ونحن نذكرها بتمامها ، وهو : « معلّق بالسماء ، وهو دون السماء ، وهو الذي يدور بالنجوم والشمس والقمر والسماء ، فإنّها لا تتحرّك ولا تدور ، ويقولون دوران الفلك تحت الأرض ، وأنّ الشمس تدور مع الفلك تحت الأرض تغيب في المغرب تحت الأرض ، وتطلع بالغداة من الشرق ، فكتب عليه‌السلام : **نعم ، ما لم يخرج من التوحيد** » .

[٤] الجار والمجرور باعتبار متعلّقه صفة للفلك الذي هو اسم « انّ » وخبره هو « معلّق » من تتمّة الخبر ، وقد ترك المجلسي قدس‌سره نقلها وأشار إليها بقوله : « إلى أن قال : » . قال المجلسي قدس‌سره : « بيان (معلّق بالسماء) أي الفلك معلّق بالسماء ، ولعلّ مرادهم بالسماء الفلك التاسع ، وبعدم حركاتها أنّها لا تتحرّك بالحركات الخاصّة للكواكب . وقولهم : (دوران الفلك تحت الأرض) يحتمل الخاصّة واليوميّة والأعمّ ، وغرضهم أنّ الكواكب كما تتحرّك تبعاً للأفلاك

فكتب عليه السلام : نعم ، ما لم يخرج من التوحيد [١].

الثاني [٢]:

فوق الأرض ، فكذا تتحرّك تحتها ، وقولهم : (وأنّ الشمس تدور مع الفلك) ، أي بالحركة اليوميّة .

هذا ما خطر بالبال في تأويله ، وظاهره أنّ الأفلاك غير السماوات ، ولعلّه كان ذلك مذهباً لجماعة ،كما ذهب إليه الكراجكي حيث قال في كنز الفوائد : اعلم أنّ الأرض على هيئة الكرة ، وذكر هيئة الأرض والماء والهواء والأفلاك التسعة على النحو المشهور ، ثمّ قال : ثمّ السماوات السبع تحيط بالأفلاك ، وهي مساكن الأفلاك ، ومن رفعه الله تعالى إلى سمائه من أنبيائه وحججه عليهم السلام ، انتهى .

وهذا قول غريب لم أرَ به قائلاً غيره ، ومخالفته لظاهر الآية أكثر من القول المشهور ، فكتب : **نعم** ، أي يحلّ النظر فيها **ما لم يخرج من التوحيد** ، أي ما لم ينته إلى القول بتأثير الكواكب ، وأنّها شريكة في الخلق والتدبير للربّ سبحانه . والظاهر أنّ المراد بالنظر في النجوم هنا علم الهيئة والتفكّر في كيفيّة دوران الكواكب والأفلاك وقدر حركاتها ، وأشباه ذلك لا استخراج الأحكام والإخبار عن الحوادث » ، انتهى كلام المجلسي قدس سره في بحار الأنوار.

[١] والذي يكون مؤيّداً لعدم الكفر قوله : « **نعم ، ما لم يخرج من التوحيد** » ، ووجه التأييد هو أنّه يدلّ على الإذن في النظر وحلّيّته مع الإقرار بالصانع ، ولو مع اعتقاد الربط والتأثير ، وإنّما لم يقل : « يدلّ عليه » ، بل قال : « يؤيّده » لابتلائه بالمعارض الذي يدلّ على عدم جواز النظر في أوضاع الكواكب حتّى في هذه الصورة .

[٢] أي الوجه الثاني من وجوه ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات .

أنّها [١] تفعل الآثار المنسوبة إليها، والله سبحانه هو المؤثّر الأعظم، كما يقوله [٢] بعضهم على ما ذكره العلّامة وغيره.

قال العلّامة في محكيّ [٣] شرح فصّ الياقوت: «اختلف قول المنجّمين على قولين: أحدهما: قول مَن يقول: إنّها [٤] حيّة مختارة. الثاني: قول مَن يقول: إنّها [٥] موجبة، والقولان باطلان [٦]».

---

[١] أي الأجرام العلويّة توجد الآثار المنسوبة إليها، وأنّها فاعلة مختارة باختيار هو عين اختيار الله وإرادته الصادرة عن أمره، كالآلة بزيادة الشعور وقيام الاختيار بها بحيث يصدق أنّ الفعل فعل الأجرام وفعل الله. وملخّص هذا الوجه فاعليّة الأجرام العلويّة للحوادث بنحو الاختيار، ولكن تحت مشيّة الله تعالى، وهو المؤثّر الأعظم.

[٢] أي يقول بهذا الوجه الثاني بعض المنَجمين، كما ذكره العلّامة وغيره.

[٣] وفي هذه العبارة إشارة إلى أنّ شرح فصّ الياقوت لم يكن عند الشيخ، وإنّما حكى له ذلك.

وقال المحقّق المامقاني: «إنّ الحاكي هو العلّامة المجلسي في البحار»، وصرّح بأنّ فصّ الياقوت للشيخ إبراهيم بن نوبخت، كما أنّ المصنّف ﷺ صرّح في كتاب الطهارة بأنّه من قدماء الأصحاب.

[٤] أي أنّ الأجرام الفلكيّة فاعل بالاختيار، وهي حيّة.

[٥] أي الأجرام الفلكيّة فاعل موجب، كالشمس في إشراقها، والنار في إحراقها، ولا يكون صدور الفعل عنها باختيارها، بل يكون بمقتضى طبعها.

[٦] أمّا القول الأوّل فلأنّ الأجرام أجسام محدثة محتاجة إلى محدث غير جسم، فلا بدّ من القول بالصانع لها، وأن يكون اختيار الأجسام باختياره.

وأمّا القول الثاني، فلأنّه إذا كانت الأجرام السماويّة مؤثّرة في الحادثات

وقد تقدّم عن المجلسي ﷺ [١]: «أنّ القول بكونها فاعلة بالإرادة والاختيار وإن توقّف تأثيرها [٢] على شرائط أُخر كفر [٣]»، وهو [٤] ظاهر أكثر العبارات المتقدّمة.

ولعلّ وجهه [٥] أنّ نسبة الأفعال التي دلّت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها [٦]

السفليّة بطبعها، كما إذا كان المرّيخ ـ مثلاً ـ مقتضياً للحرب لزم دوام وقوع الهرج والمرج في العالم، وأن لا تستقرّ أفعالهم على حال من الأحوال.

فتلخّص: أنّ ما ذكره العلّامة يشهد بأنّ بعض المنجّمين يعتقدون بأنّ الأجرام العلويّة هي الفواعل للحادثات السفليّة باختيارها، غاية الأمر اختيارها منته إلى اختياره سبحانه وتعالى.

[١] الغرض من ذكر كلام العلّامة المجلسي ﷺ هو أنّه يظهر من كلامه أنّ بعض المنجّمين قائلون بكون الأجرام العلويّة فاعلة بالاختيار، وأنّها تفعل الآثار المنسوبة إليها.

[٢] أي تأثير الأجرام العلويّة التي هي علّة فاعليّة يتوقّف على شرائط أُخرى أيضاً من قابليّة المحلّ لتأثير الفاعل فيه التي تعدّ العلّة المادّيّة، وأيضاً يحتاج إلى العلّة الغائيّة وغيرها.

[٣] خبر لقوله: «إنّ القول...».

[٤] أي كفر القائل بكون النجوم فاعلة بالإرادة والاختيار ظاهر العبارات المتقدّمة من الفقهاء، كالسيّد المرتضى، والعلّامة، والشهيد، وجامع المقاصد، وشيخنا البهائي، وغيرهم.

[٥] أي لعلّ وجه كفر مَن اعتقد بكون الأجرام العلويّة فاعلة بالإرادة والاختيار.

[٦] من الأفعال التي دلّت ضرورة الدين على أنّه يجب استنادها إلى الله تعالى.

إلى غيره [١] تعالى مخالف [٢] لضرورة الدين.

لكن [٣] ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد العدم، فإنّه [٤] ـبعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه [٥] منه سابقاً [٦]ـ قال: «وإن اعتقد أنّها [٧] تفعل الآثار

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «إلى نسبة الأفعال»، كنسبة الخلق والرزق والإحياء والإماتة إلى غيره سبحانه وتعالى».

[٢] خبر لقوله: «إنّ النسبة»، والصحيح «مخالفة» للزوم تطابق الخبر والمبتدأ، أي نسبة الأفعال المذكورة إلى غيره تعالى مخالفة لضرورة الدين، وارتكاب ما يكون مخالفاً لضرورة الدين يكون موجباً للكفر؛ لأنّ استناد الخلق والرزق ونحوهما إلى غيره تعالى مستلزم لإنكار ما هو ضروريّ من الدين، وهو إمّا بعنوانه يوجب الكفر، كما هو مبنى بعض أو بعنوان أنّه مستلزم لتكذيب النبيّ ﷺ.

[٣] استدراك عمّا نقله الشيخ عن العلّامة المجلسي ﰠ من كفر المنجّم الذي اعتقد أنّ الكواكب علّة فاعلة، وفاعل بالاختيار. **وملخّص الاستدراك**: أنّ ظاهر شيخنا الشهيد عدم كفر المنجّم المذكور، وأنّ الاعتقاد بفاعليّة الكواكب لا يوجب الكفر.

[٤] أي الشهيد بعد ما ذكر الكلام الذي...

[٥] أي نقلنا الكلام من الشهيد.

[٦] وهو قوله: «كلّ مَن اعتقد في الكواكب بأنّها مدبّرة لهذا العالم وموجدة له، فلا ريب أنّه كافر».، ثمّ قال ـبعد هذا الكلام ـ: «وإن اعتقد...».

[٧] أي إن اعتقد المنجّم أنّ الأجرام العلويّة هي الفواعل بالاختيار في الحادثات السفليّة المنسوب إليها، غاية الأمر اختياره تابع لاختياره سبحانه وتعالى، وهو المؤثّر الأعظم، وعلّة العلل، وتنتهي العلل في تأثيراتها إليه سبحانه.

المنسوبة إليها، والله سبحانه هو المؤثّر الأعظم، فهو مخطئ [١]؛ إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة [٢] بدليل عقلي ولا نقلي، وظاهره [٣] أنّ عدم القول بذلك لعدم المقتضي له [٤]، وهو الدليل، لا [٥] لوجود المانع منه، وهو [٦] انعقاد الضرورة على خلافه، فهو [٧] ممكن غير معلوم الوقوع، ولعلّ وجهه [٨] أنّ الضروري عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار

---

[١] جواب الشرط، أي المنجّم المذكور مخطئ؛ إذ الأجرام الفلكيّة لا حياة لها كي تكون فاعلاً بالاختيار.

[٢] صفة لقوله: «حياة»، أي لم تثبت الحياة لهذه الكواكب التي ينسب إليها الحوادث السفليّة بدليل عقلي ولا نقلي كي تكون فاعلة بالاختيار، وأنت ترى أنّ ظاهر كلام الشهيد عدم كفر المنجّم المذكور.

[٣] أي ظاهر كلام الشهيد أنّ عدم قوله بفاعليّة الكواكب باختيارها، وعدم ثبوت الحياة لها إنّما هو لأجل عدم وجود مقتضٍ لفاعليّتها وعدم قيام دليل عليها.

[٤] أي مقتضٍ للقول بأنّ الكواكب تفعل الآثار المنسوبة إليها، وعدم قيام دليل عليه.

[٥] أي ليس عدم القول بفاعليّة الكواكب لأجل وجود مانع من القول المذكور.

[٦] أي المانع عبارة عن انعقاد الضرورة على خلاف القول المذكور.

[٧] أي القول بكون الكواكب تفعل الآثار المنسوبة إليها أمر ممكن في حدّ نفسه، ولا يمنع منه أي مانع، إلّا أنّه غير معلوم الوقوع لأجل عدم قيام دليل على وقوعه.

[٨] أي لعلّ وجه إمكان القول المذكور وعدم انعقاد الضرورة على خلاف القول المذكور هو أنّ الذي قامت الضرورة عليه عدم جواز نسبة الأفعال الصادرة في العالم السفلي إلى الأفلاك، بحيث تكون هي فاعلة بالاختيار باختيار مستقلّ

باختيار مستقلّ مغاير لاختيار الله، كما هو [١] ظاهر قول المفوّضة.

أمّا استنادها [٢] إلى الفاعل بإرادة الله المختار [٣] بعين مشيّته واختياره حتّى يكون [٤] كالآلة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به بحيث [٥] يصدق أنّه

بأن كانت أزمّة الأمور بيدها.

[١] أي الاعتقاد بنسبة الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقلّ، بلا حاجة إلى اختياره سبحانه وتعالى.

[٢] أي أمّا استناد الأفعال إلى الفاعل الذي يكون مختاراً بعين اختياره تعالى وإرادته، بحيث لا يكون اختياره مستقلاً مغايراً لاختياره تعالى، فلم تقم الضرورة على حرمته، ولا على بطلانه، وإنّما انعقدت الضرورة على بطلان نسبة الأفعال إلى فاعل مستقلّ بالاختيار في مقابل إرادة الله سبحانه وتعالى.

[٣] صفة للفاعل، أي الفاعل الذي يكون مختاراً بعين مشيّته تعالى واختياره بحيث لا إرادة لغيره سبحانه تعالى في مقابل مشيّته وإرادته.

[٤] أي حتّى يكون الفاعل الذي استندت إليه الأفعال ـ كالكواكب ـ حكمه حكم الآلة بيد الفاعل المختار، وإنّما الفرق بين الفاعل المذكور وبين الآلة يكون في أمر واحد، وهو زيادة الشعور وقيام الاختيار بالفاعل دون الآلة، فإنّها ليست لها هذه الزيادة، مثلاً: المنشار آلة ولكن لا شعور له وملك الموت أيضاً آلة وله شعور.

[٥] أي يكون الفاعل المختار مختاراً بعين اختياره تعالى بحيث يصدق على الفعل الصادر منه أنّه فعله باعتبار أنّه المباشر وفي عين الحال يصدق أنّه فعل الله تعالى باعتبار أنّه علّة العلل، وأنّه المعطي للقدرة والإرادة والاختيار لهذا الفاعل.

فعله وفعل الله فلا [١]؛ إذ [٢] المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة ، لا [٣] إثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق أنّه فعله .

نعم [٤] ،ما ذكره الشهيد ﷺ من عدم الدليل عليه [٥] حقّ ،فالقول به [٦] تخرّص [٧] ونسبة [٨] فعل الله إلى غيره بلا دليل ،

---

[١] جواب لقوله : « أمّا استنادها » ، أي ليس الاستناد إلى الفاعل المذكور ضروريّ البطلان ؛ إذ الاستناد المذكور إلى الفاعل المذكور ليس مخالفاً لضروريّات الدين كي يكون بطلان هذا الاستناد ضروريّا .

[٢] تعليل لعدم كون الاستناد المذكور مخالفاً لضرورة الشريعة .

وملخّصه : أنّ الذي ثبت كونه مخالفاً لضرورة الدين إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة ، بأن يعتقد المنجّم بتعطيله سبحانه وتعالى عن تدبير الأمور وخلقها ، وأمّا إثبات الفعل لغيره تعالى واستناده إليه مع إثباته للباري ، وأنّه المؤثّر الحقيقي ، فليس مخالفاً لضروريّ الدين .

[٣] أي ليس إثبات الفعل لغير الله تعالى بحيث يصدق أنّ فعله مخالف لضرورة الدين ، وإنّما الذي هو مخالف لضرورة الدين نفي الفعل عنه تعالى .

[٤] إنّ كلمة « نعم » هنا ليست لإثبات شيء بعد النفي ، وإنّما هي تقرير لكلام الشهيد .

[٥] أي من عدم وجود الدليل العقلي أو النقلي على وجود اختيار وإرادة للكواكب والنجوم .

[٦] أي القول بكون الكواكب هي التي توجد الحوادث السفليّة بأمر الله تعالى رجم بالغيب .

[٧] كلمة « تخرّص » مصدر من باب التفعّل ، معناها الافتراء والرجم بالغيب .

[٨] هذه الجملة تفسير لكلمة « تخرّص » .

وهو [١] قبيح.

وما ذكره ﷺ [٢] كان مأخذه [٣] ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق [٤] أبا عبدالله عليه السلام فقال: ما تقول في مَن يزعم أنّ هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير [٥] النجوم السبعة؟

قال عليه السلام: يحتاجون [٦] إلى دليل [٧]. أنّ هذا العالم الأكبر [٨]

---

[١] أي التخرّص ونسبة فعل الله إلى غيره من دون قيام دليل عليها قبيح؛ لأنّه لا دليل على صحّة هذه النسبة.

[٢] أي ما ذكره الشهيد ﷺ من أنّ القول بفاعليّة الكواكب عن إرادة مستقلّة واختيار تامّ قول بلا دليل.

[٣] أي كان مدرك ما ذكره ما في كتاب الاحتجاج.

[٤] بكسر الزاء وسكون النون: مَن يُبطن الكفر ويُظهر الإيمان. (أقرب الموارد)، والظاهر منه هو الملحد.

[٥] خبر لقوله: «إنّ هذا التدبير»، أي فيمن يزعم أنّ المدبّر في هذا العالم النجوم السبعة، وهي الشمس والقمر وزحل والمرّيخ والمشتري وعطارد والزهرة، ولكأن تقول: قمر است و عطارد و زهره شمس مرّيخ مشترى و زحل.

[٦] أي مَن يزعم أنّ النجوم مدبّرة للعالم يحتاج إلى دليل لإثبات دعواه.

[٧] قال الشهيدي: «والظاهر أنّ قوله: (دليل) أضيف إلى قوله: (أنّ هذا العالم)، ويعني يحتاجون إلى دليل أنّ هذا العالم من تدبير النجوم، وهذه الجملة مأخذ الشهيد ومدركه فيما ذكره، من أنّ القول بفاعليّة الكواكب قول بلا دليل، فإنّه أخذ دليله من قول الإمام عليه السلام: «**يحتاجون إلى دليل...**».

[٨] والمراد منه العالم العلويّ بما فيه من اُلوف العوالم، والمراد من العالم الأصغر عالمنا هذا، أو المراد منه الإنسان.

والعالم الأصغر من تدبير [١] النجوم التي تسبح في الفلك وتدور [٢] حيث دارت متبعة [٣] لا تفتر [٤]، وسائرة [٥] لا تقف».

ثمّ قال [٦]: «وإنّ لكلّ نجم منها موكّل [٧] مدبّر، فهي [٨] بمنزلة العبيد

---

[١] خبر لقوله: «إنّ هذا العالم الأكبر».

[٢] أي تدور النجوم حيثما دارت الفلك ـ بضمّ الفاء وسكون اللام ـ جمع فلك ـ بفتح الفاء واللام ـ.

[٣] في بعض نسخ المكاسب «منقّبة» من الطواف، أي حال كون النجوم طائفة تطوف حيثما طافت الفلك، وفي بعض النسخ «متبعة» بصيغة المفعول، أي تابعة. وفي بعض النسخ: «متعبة»، أي الكواكب تكون في تعب دائم قهري، ومع ذلك لا تضعف عن دوراتها.

وقال بعض الشرّاح: «وفي أغلب نسخ المكاسب سبعة».

[٤] فعل مضارع من فتر يفتر، أي لا تضعف من الحركة.

[٥] أي تكون الكواكب حال السير، ولا تقف من سيرها.

[٦] أي قال الإمام عليه السلام.

[٧] قال المحقّق المامقاني: «إنّ مقتضى ما ذكره من تفسير المأمورين والمنهيّين هو أن يكون قد قرأ لفظ (مدبّر) بصيغة المفعول، بمعنى أنّ كلّ نجم موكّل بفعله الذي هو الحركة الخاصّة، مدبّر قد دبّر الله أمره»، ثمّ قال: «ويحتمل أن يكون بصيغة الفاعل، ويكون المعنى أنّ كلّ نجم موكّل بأمر خاصّ، وتأثير معيّن، فهو مدبّر لذلك الأمر الخاصّ، لا أنّه مدبّر لأمر العالم.

[٨] أي النجوم بمنزلة العبيد تحت أوامر المولى ونواهيه، وفي قوله: «**بمنزلة العبيد**» إشارة إلى أنّ التنزيل المذكور باعتبار أنّ العبيد كما لا اختيار لهم تشريعاً وخارجاً فهم تابعون لأوامر المولى، كذلك النجوم غير مختارة في

المأمورين المنهيّين ، فلو كانت [١] قديمة أزليّة لم تتغيّر [٢] من حال إلى حال ... ».

والظاهر [٣] أنّ قوله: « بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين » يعني [٤] في حركاتهم ، لا أنّهم [٥] مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم ،

حركاتها ، فإنّها تابعة لإرادة المولى .

[١] أي لو كانت النجوم ... والحاصل : أنّ التغيّر علامة حدوث النجوم ، وكلّ حادث يحتاج إلى محدث .

[٢] أي لما كان سائراً من برج إلى برج فانتقاله من مكان إلى مكان وسيره دليل على حدوثه ، وحدوثه دليل على وجود محدث وصانع له ، وأنّه ليس بفاعل بالإرادة والاختيار .

[٣] وهو جواب عن سؤال مقدّر ، وحاصل السؤال : أنّ قوله عليه السلام : « **بمنزلة العبيد** » يدلّ على أنّ النجوم مأمورة بتدبير العالم بسبب حركاتها ، فتدلّ هذه الرواية على أنّ التدبير في العالم للنجوم السبعة كما تقوله المعتزلة ، غاية الأمر أنّ المؤثّر الأصلي هو سبحانه وتعالى ، فيثبت بها دعوى المعتزلة من التعطيل ، وعلى هذا فتثبت المنافاة بين هذه الجملة وبين صدر الرواية الصريح في عدم قيام الدليل على نسبة الأفعال إلى الأجرام السماويّة ، بل هي كالآلة بيد الفاعل المختار. **وملخّص الجواب:** أنّه ليس معنى الرواية ما ذكرت ، بل معناها أنّ النجوم بمنزلة العبيد من حيث إنّها لا اختيار لها في حركاتها ، بل تابعة لإرادة المولى التكوينيّة في حركاتهم ، لا أنّها مدبّرة للعالم بأمر المولى كي يحصل التنافي بين الصدر والذيل .

[٤] بيان لوجه تشبيه النجوم بالعبيد .

[٥] أي ليس المراد من التشبيه أنّها مأمورة بتدبير العالم .

فهي [١] مدبّرةباختيارها المنبعث عن أمر الله.

نعم [٢]، ذكر المحدّث الكاشاني في الوافي في توجيه البداء كلاماً ربّما يظهر منه [٣] مخالفة المشهور حيث قال: «فاعلم أنّ القوى المنطبقة الفلكيّة لم تحط [٤] بتفاصيل ما سيقع من الأُمور دفعة واحدة؛ لعدم تناهي تلك الأُمور [٥]، بل إنّما تنقش فيها [٦] الحوادث شيئاً فشيئاً،

---

[١] الفاء تفريع على المنفى، وهو تدبير العالم، وعلى هذا يكون معنى العبارة: ليست النجوم مأمورة بتدبير العالم بأن يكون تدبير العالم لها باختيارها المنبعث عن أمره تعالى، أي فليست الكواكب مدبّرة للعالم باختيارها المنبعث عن أمر الله.

وقال بعض الشرّاح: «يحتمل أن تكون الفاء تفريعاً على النفي، وهو قوله: (لا أنّهم مأمورون)، أي فلا تكون النجوم مدبّرة باختيارها المنبعث عن أمر الله، إلّا أنّه على الاحتمال الثاني يلزم التكرار وتفريع الشيء على نفسه».

والشهيدي عبّر عن الفاء والتفريع بالعاطفة حيث قال: «هذا عطف على المنفي دون النفي من قبيل عطف الفرع على الأصل، والغاية على ذيها.

[٢] استدراك عمّا ذكره من عدم كون الكواكب فاعلاً بالاختيار.

[٣] أي يظهر من كلام الكاشاني أنّه مخالف للمشهور القائل بعدم اختيار وإرادة للكواكب في تأثيرها في الحوادث السفليّة، وأنّه يقول: بأنّ للكواكب تدبيراً واختياراً.

[٤] أي ليست لها إحاطة كاملة بما سيقع إحاطة تفصيليّة دفعة واحدة.

[٥] أي الأُمور التي ستقع في المستقبل أُمور غير متناهية، والقوى الفلكيّة متناهية، ولا يمكن إحاطة المتناهي بما لا يتناهى.

[٦] أي تحصل الإحاطة للقوى الفلكيّة بنقش الأُمور الواقعة في المستقبل تدريجاً.

فإنّ ما يحدث [١] في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركاتها ، فهي [٢] تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا » ، انتهى موضع الحاجة.

وظاهره [٣] أنّها [٤] فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث.

---

[١] أي كلّ شيء يوجد في العالم السفلي إنّما هو من بركات العالم العلويّ ، ومن معلولاته.

[٢] أي حركات الأفلاك تعلم بأنّ المرّيخ ـ مثلاً ـ لو وصل إلى نقطة معيّنة لنزلت البركات على الأرض.

[٣] أي ظاهر كلام المحدّث الكاشاني ، ومنشأ الظهور قوله : « فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركاتها.

وقال المحقّق المامقاني : « الظاهر أنّه استظهر الاختيار من قوله : (نتائج بركاتها) ؛ إذ ليس الصادر بالقسر والإيجاب بركة لمصدر.

إن قلت: إنّ ما ذكره واضح الفساد ، فإنّ الإشراق من بركات الشمس ، والنور من بركات القمر.

قلت: إنّه في التعبير المذكوز مسامحة ، فإنّ إشراق الشمس ونور القمر من بركات خالق الشمس والقمر.

[٤] أي إنّ القوى الفلكيّة وحركات الأفلاك باختيارها وإرادتها تخلق ملزومات الحوادث السفليّة ، والمراد من الملزومات الحركات الفلكيّة ، حيث قال : « فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركاتها » ، وقد عرفت أنّ ظاهر هذه العبارة أنّ حركات الأفلاك فاعلة بالاختيار لإيجاد الحوادث السفليّة.

وبالجملة: فكفر المعتقد بالربط [١] على هذا الوجه الثاني لم يظهر [٢] من الأخبار، ومخالفته [٣] لضرورة الدين لم يثبت أيضاً [٤]؛ إذ ليس المراد [٥] العلّيّة التامّة. كيف [٦] وقد [٧] حاول المحدّث بهذه [٨]

---

[١] أي بربط الكائنات والحوادث السفليّة بالحركات الفلكيّة على الوجه الثاني، يعني أنّها الفاعل للآثار المنسوبة إليها، ومعه الله سبحانه هو المؤثّر الأعظم.

[٢] خبر لقوله: «فكفر»، أي كفر المعتقد بربط الكائنات بالحركات الفلكيّة على الوجه الثاني الذي عرفت معناه لم يظهر من الأخبار الواردة في ذمّ المنجّمين.

[٣] أي مخالفة الاعتقاد بربط الكائنات بالحركات الفلكيّة لضرورة الدين غير ثابتة.

[٤] أي كما لم يظهر من الأخبار كفر المنجّم المذكور، كذلك لم يثبت أنّ اعتقاده بالربط مخالف لضرورة الدين، والأنسب أن يقال: «لم تثبت».

[٥] أي ليس مراد المحدّث الكاشاني بأنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد من لوازم حركات الأفلاك، أنّ حركات الأفلاك علّة تامّة للحوادث بحيث لا دخالة له سبحانه وتعالى في إيجادها.

[٦] أي كيف يمكن أن يقال: إنّ مراد المحدّث الكاشاني من الربط بين الكواكب ربط العلّة والمعلول.

[٧] أي والحال قد قصد المحدّث الكاشاني إثبات البداء بذكر هذه المقدّمات، ولو كان معتقداً بأنّ العلّة التامّة هي الكواكب بحيث يكون منكراً لدخالة الله سبحانه وتعالى في الحوادث، فكيف يريد إثبات البداء له سبحانه وتعالى.

[٨] من جملة هذه المقدّمات الربط بين الحركات الفلكيّة وبين الحوادث السفليّة، وقد نقل شيخنا الأنصاري ﷺ كلام المحدّث الكاشاني ناقصاً، ونحن نذكر تمام كلامه كي يتّضح المقصود منه، فنقول: قال المحدّث المذكور في شرح

. . . .

روايات باب البداء من أُصول الكافي في كتاب التوحيد: «فإن قيل: كيف يصحّ نسبة البداء إلى الله تعالى مع إحاطة علمه بكلّ شيء أزلاً وأبداً على ما هو عليه في نفس الأمر، وتقدّسه عمّا يوجب التغيّر والسنوح ونحوهما، فاعلم أنّ القوى المنطبقة الفلكيّة لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأُمور دفعة واحدة؛ لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنّما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، وجملة فجملة مع أسبابها وعللها على نهج مستمرّ ونظام مستقرّ».

أقول: إلى هنا أشار المحدّث إلى المقدّمة الأُولى من المقدّمات التي ذكرها لإثبات البداء.

ثمّ قال: «فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتائج بركاتها، فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمرٍ ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه، فينتقش فيها ذلك الحكم»، وإلى هنا أشار إلى المقدّمة الثانية.

ثمّ قال: «وربّما تأخر بعض الأسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقيّة الأسباب لولا ذلك السبب، ثمّ لمّا جاء أوانه واطّلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فيمحى عنها نقش الحكم السابق، ويثبت الحكم الآخر، مثلاً: لمّا حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لأسباب تقتضي ذلك، ولم يحصل لها العلم بتصدّقه الذي سيأتي به قبيل ذلك الوقت؛ لعدم اطّلاعها على أسباب التصدّق بعد ثمّ علمت به، وكان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لا يتصدّق، فتحكم أوّلاً بالموت، وثانياً بالبرء...، فهذا هو السبب في البداء والمحو والإثبات والتردّد، وأمثال ذلك في أُمور العالم.

المقدّمات إثبات [١] البداء.

الثالث [٢]: استناد [٣] الأفعال إليها كإسناد الإحراق إلى النار. وظاهر كلمات كثير [٤] ممّن تقدّم كون هذا الاعتقاد كفراً، إلّا أنّه قال شيخنا

وأمّا نسبة ذلك كلّه إلى الله تعالى فلأنّ كلّ ما يجري في هذا العالم الملكوتي إنّما يجري بإرادة الله تعالى، بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه وتعالى، حيث إنّهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؛ إذ لا داعي لهم على الفعل إلّا إرادة الله عزّ وجلّ لاستهلاك إرادتهم في إرادة الله »[(١)].

[١] مفعول لقوله: « حاول »، والبداء هنا في الحقيقة هو الإبداء بمعنى الإظهار بعد الإخفاء للحكمة والمصلحة، والبداء بهذا المعنى لا محذور في إسناده إليه سبحانه وتعالى كي نحتاج إلى التأويل وإسناده إلى الكواكب بالبيان الذي ذكره المحدّث، والذي لا يصحّ انتسابه إليه سبحانه وتعالى. البداء بمعنى الظهور بعد الخفاء لاستلزامه الجهل في حقّه سبحانه وتعالى، وهو باطل بالضرورة.

[٢] أي الوجه الثالث من وجوه ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات.

[٣] أي أن يعتقد المنجّم بأنّ الأفعال والحوادث السفليّة تستند إلى الحركات الفلكيّة نظير استناد الاحراق إلى النار، كما أنّه سبحانه وتعالى جعل الاحراق من لوازم النار، وأنّها فاعلة بالقسر، كذلك جعل الأفعال من لوازم الحركات الفلكيّة، وأنّها فاعلة بالقسر بالنسبة إلى إيجاد الأفعال.

[٤] كالسيّد المرتضى، والعلّامة، والشهيدين، وجامع المقاصد، والمحقّق الثاني، وشيخنا البهائي، وابن أبي الحديد، كما حكي عنهم.

---

(١) الكافي: ١: ١٤٦، كتاب التوحيد ـ باب البداء.

المتقدّم [١] في القواعد بعد الوجهين الأوّلين...، وأمّا [٢] ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار، وغيرها [٣] من العاديات بمعنى [٤]: أنّ الله تعالى أجرى عادته أنّها [٥] إذا كانت على شكل

---

[١] وهو الشهيد ﵀، حيث قال ـ بعد ذكره الوجهين الأوّلين ـ:

الوجه الأوّل الذي ذكره ﵀ هو اعتقاد المنجّم بأنّ الكواكب مدبّرة لهذا العالم وموجدة له، وحكاه المصنّف عنه بقوله: «كلّ مَن اعتقد في الكواكب أنّها مدبّرة لهذا العالم وموجدة له فلا ريب أنّه كفر».

الوجه الثاني الذي ذكره ﵀ هو اعتقاد أنّ الكواكب تفعل الآثار المنسوبة إليها، والله هو المؤثّر الأعظم، وحكاه المصنّف عنه بقوله: «وإن اعتقد أنّها تفعل الآثار المنسوبة إليها والله سبحانه هو المؤثّر الأعظم فهو مخطئ...».

[٢] وهو مقول قول الشهيد ﵀، أي أمّا ما يقول به بعض المنجّمين بأنّ الأفعال والحوادث السفليّة مستندة إلى الحركات الفلكيّة، نظير استناد الإحراق إلى النار، فلا يكون الربط بينهما ربطاً عقليّاً كالربط بين العلّة والمعلول، بل الربط بينهما يكون ربطاً عاديّاً، بمعنى: أنّ عادة الله قد جرت على إحراق النار عند اقترانها بالورق، ووجود الفعل عند الحركات الفلكيّة.

[٣] والأنسب أن يقال: وغيره، أي كغير استناد الإحراق إلى النار من الأمور التي يكون الربط بينها ربطاً عاديّاً، كاستناد نموّ الأشجار إلى الماء والهواء، واستناد الشفاء والصحّة، والمرض والعافية إلى خواصّ الأدوية والعقاقير، وغيرها من الأمور العادية.

[٤] أي معنى العاديات.

[٥] أي إذا كانت النجوم على هيئة خاصّة من قوّة نورها، أو ضعفه.

مخصوص أو وضع مخصوص [١] يفعل [٢] ما ينسب إليها، ويكون ربط المسبّبات [٣] بها كربط مسبّبات [٤] الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار [٥] الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي، فهذا [٦] لا يكفّر معتقده، لكنّه [٧] مخطئ، وإن [٨]

---

[١] أي إذا كانت النجوم على وضع مخصوص من قرب بعضها من بعض، أو بعد بعضها عن بعض، أو اقتران بعضها ببعض.

[٢] أي يفعل الله سبحانه وتعالى ما ينسب إلى النجوم، فإنّ نسبة الأفعال والحوادث إلى النجوم تكون نسبة مجازيّة، وإنّما الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، غاية الأمر أنّ عادته قد جرت أن يفعل هذه الأفعال إذا كانت النجوم على شكل مخصوص أو على وضع مخصوص، كما أجرى عادته تعالى في الأدوية أن تكون لها خواصّها، فينسب الشفاء إلى الأدوية مجازاً، وإلى الله حقيقة، ولذا يقال هو الشافي.

[٣] والمراد بها الحوادث السفليّة، أي ربط الحوادث بالنجوم.

[٤] والمراد بها الصحّة والشفاء، أي ربط الحوادث بالنجوم كربط الصحّة والشفاء بالأدوية.

[٥] أي ربط الحوادث بالنجوم وربط مسبّبات الأدوية ربط عادي وليس ربطاً حقيقيّاً، كربط العلّة والمعلول الذي يكون ربطاً حقيقيّاً عقليّاً.

[٦] أي هذا القسم من الربط، وهو الربط العادي لا يكون معتقده كافراً.

[٧] أي المعتقد بالربط العادي وقع في الخطأ في اعتقاده؛ لعدم قيام دليل على ما اعتقده.

[٨] كلمة «إن» وصليّة، أي وإن كان خطأ هذا المعتقد أقلّ من خطأ المعتقد الأوّل، وهو الاعتقاد بأنّ الكواكب هي المدبّرة لهذا العالم على نحو العليّة والمعلوليّة.

كان أقلّ خطأً من الأوّل؛ لأنّ [١] وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثري»، انتهى. وغرضه [٢] من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي؛ لعدم ثبوته [٣] بالحسّ كالحرارة [٤] الحاصلة بسبب النار والشمس وبرودة [٥] القمر، ولا [٦] بالعادة الدائمة، ولا الغالبة؛

---

[١] تعليل لما ذكره من أنّ المعتقد بالربط العاد مخطئ.

وملخّص التعليل: هو أنّ وقوع الحوادث السفليّة عند حركات الكواكب واتّصالاتها واقترانها ليس بدائمي ولا غالبي؛ إذ كثيراً ما تتحقّق حركات الكواكب ونظائرها، ولم تتحقّق هذه الآثار السفليّة، ولذا قد يخبر المنجّم بمقتضى الحركات بوقوع شيء وهو لا يقع في الخارج.

والحاصل: أنّ الملازمة الدائميّة بين الكواكب عند وضعها الخاصّ من التقارب والتباعد وبين وقوع الحوادث والآثار غير موجودة، ولذا يقع المنجّم في الخطأ في كثير من إخباراته.

[٢] أي غرض الشهيد من التعليل الذي ذكره بقوله: «لأنّ وقوع ...» بيان أنّ الربط بين الآثار السفليّة وبين الحركات الفلكيّة ليس ربطاً عادياً؛ لأنّه لو كان كذلك لكان دائمياً أو أكثريّاً، وليس كذلك.

[٣] أي لعدم ثبوت الربط العادي بين الآثار السفليّة وبين الحركات الفلكيّة.

[٤] مثال لما ثبت ربطه بالحسّ، فإنّ الربط الحاصل بين الحرارة والنار والشمس عادي ثبت بالحسّ.

[٥] أي كالربط الحاصل بين القمر والبرودة، فإنّه ثبت بالحسّ.

[٦] أي لم يثبت الربط العادي بين الآثار السفليّة وبين الحركات الفلكيّة، لا بالعادة الدائمة ولا الغالبة؛ إذ لو كان الربط بينهما ثابتاً بالعادة الدائميّة أو الغالبيّة لم يتخلّف وقوع الحوادث عن الحركات الفلكيّة أصلاً، أو لم يتخلّف عنها غالباً،

لعدم [١] العلم بتكرّر الدفعات كثيراً حتّى يحصل العلم أو الظنّ. ثمّ على تقديره [٢] فليس فيه [٣] دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث، فلعلّ الأمر بالعكس [٤]، أو كلتاهما [٥] مستندتان إلى مؤثّر ثالث، فتكونان من المتلازمين في الوجود.

وبالجملة: فمقتضى ما ورد: من أنّه «أبى الله أن يجري [٦] الأشياء إلّا

والحال أنّ التخلّف كثير، ولذا يقع المنجّم في الخطأ الكثير.

[١] تعليل لعدم ثبوت الربط بالعادة الدائميّة ولا بالعادة الغالبة، أي إنّما قلنا بعدم ثبوت الربط بالعادة الدائميّة ولا الغالبة؛ لأنّه لا يحصل العلم بتكرّر الدفعات كثيراً بأن يوجد الحوادث عند تقارن النجوم بعضها ببعض مكرّراً كي يحصل العلم أو الظنّ بحدوث الحادث الفلاني عند اقتران النجم الفلاني بنجم آخر.

[٢] أي على تقدير حصول العلم بتكرّر وقوع الحوادث عند الحركات الخاصّة الفلكيّة.

[٣] أي ليس في العلم بتكرّر الدفعات أنّ الحركات موجدات للحوادث، والتكرّر لا يدلّ على أزيد من الملازمة بين الحوادث وبين الحركات الفلكيّة، وأمّا أنّ الحركات موجدة للحوادث أو الحوادث موجدة للحركات، أو أنّهما معلولان لعلّة ثالثة، فلا يستفاد منها.

[٤] أي لعلّ الحوادث السفليّة مؤثّرة في حركات الأفلاك.

[٥] أي تكون الحركات والحوادث كلتاهما معلولتين لعلّة ثالثة، ومتلازمتين في الوجود، كما هو الغالب في الأمرين المتلازمين في الوجود من دون ارتباط العلّيّة والمعلوليّة بينهما.

[٦] فعل مضارع معلوم من باب الأفعال، أي إنّ الله لا يوجد الأشياء إلّا بأسبابها.

بأسبابها» كون [١] كلّ حادث مسبّباً، وأمّا أنّ السبب هي الحركة الفلكيّة أو غيرها فلم يثبت، ولم يثبت أيضاً كونه [٢] مخالفاً لضرورة الدين، بل في بعض الأخبار ما يدلّ بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما في الاحتجاج عن أبان بن تغلب في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبدالله عليه السلام، وسمّاه [٣] باسمه الذي لم يعلمه أحد، وهو سعد، فقال له: يا سعد، وما صناعتك؟

قال: إنّا من أهل بيت ننظر في النجوم ـ إلى أن قال عليه السلام: ـ ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت [٤] الإبل؟ فقال: ما أدري.

قال عليه السلام: صدقت، فقال عليه السلام: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: لا أدري.

قال عليه السلام: صدقت في قولك لا أدري، فما زحل عندكم في النجوم؟

---

[١] خبر لقوله: «فمقتضى»، أي مقتضى الرواية المذكورة أنّ كلّ حادث مسبّب وله سبب إجمالاً، وأمّا أن يعلم تفصيلاً بأنّ سبب المسبّبات ـ أي الحوادث ـ هل هي الحركة الفلكيّة أو غيرها، فلم يقم دليل على تعيين ذلك.

[٢] أي كما لم يثبت بدليل عقلي أو نقلي أنّ السبب هي الحركة الفلكيّة، كذلك لم يثبت أنّ كون السبب هي الحركة الفلكيّة مخالف لضرورة الدين بحيث يكون المعتقد بسببيّة الأفلاك معتقداً بما هو خلاف ضروريّ الدين، ويكون كافراً لأجل الاعتقاد المذكور.

[٣] أي نادى الصادق عليه السلام اليماني باسمه الذي لم يعلم أحد بأنّه اسمه، وهو سعد.

[٤] من الهيجان، فيكون طلوع النجوم سبباً لهيجان الإبل بحيث تميل إلى العمل الجنسي.

فقال سعد: ما لي نجم نحس.

فقال أبو عبدالله عليه السلام: لا تقل هذا، فإنّه نجم أمير المؤمنين عليه السلام، وهو نجم الأوصياء، وهو النجم الثاقب الذي قال الله في كتابه [١]».

وفي رواية المدائني المرويّة عن الكافي: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ الله خلق نجماً في الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد، وخلق سائر النجوم الجاريات من ماء حارّ، وهو نجم الأنبياء والأوصياء ونجم أمير المؤمنين عليه السلام، يأمر بالخروج من الدنيا، والزهد [٢] فيها، ويأمر [٣] بافتراش التراب، وتوسّد اللبن [٤]، ولباس [٥] الخشن،

---

[١] وأنت ترى أنّ هذه الرواية دلّت بوضوح على ثبوت التأثير للكواكب، حيث دلّت على أنّ طلوع بعض الكواكب علّة لهيجان الإبل والكلاب، وأنّ النجم الثاقب ليس بنحس، بل فيه سعد. ومن الواضح أنّ النجوم تتّصف بصفة النحس والسعد باعتبار تأثيرها في عالم الكون والفساد، وإلّا فهي في حدّ ذاتها لا تتّصف بالسعد ولا بالنحس.

[٢] أي يأمر النجم المذكور الناس بالخروج من الدنيا إلى الآخرة حال كونهم زاهدين في الدنيا، لا حال كونهم مشتاقين إليها.

[٣] أي يأمر النجم المذكور بأن يجعل الناس التراب فراشهم، أي ينامون على التراب، وهذه الجملات كناية عن عدم الاعتناء بالدنيا الدنيّة وزخرفها.

[٤] بفتح اللام وكسر الباء: المضروب من الطين مربّعاً للبناء، واحدته: لبنة ـ بفتح اللام وكسر الباء ـ مثل كلم وكلمة، لاحظ أقرب الموارد، أي النجم المذكور يأمر الناس بأن يجعلوا اللبن وسادة لأنفسهم حين النوم بأن يضعوا رؤوسهم عند النوم عليها.

[٥] أي يأمر النجم المذكور بلباس الخشن، أي أن يلبس الإنسان لباساً خشناً

وأكل [١] الجشب، وما خلق الله نجماً أقرب إلى الله تعالى منه [٢]».

والظاهر أنّ أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها [٣].

الرابع [٤]: أن يكون ربط الحركات من قبيل ربط الكاشف والمكشوف [٥].

والظاهر أنّ هذا الاعتقاد [٦] لم يقل أحد بكونه كفراً.

تضعيفاً للقوى الشهويّة، وتقوية للروح.

[١] أي يأمر النجم المذكور بأكل الجشب ـ بفتح الجيم وكسر الشين ـ وهي صفة مشبّهة بمعنى الغليظ، والطعام الخالي عن أن يكون معه شيء آخر من المرق ونحوه، فيكون كناية عن الطعام غير اللذيذ.

[٢] أي من النجم الذي يأمر بالأُمور المذكورة.

[٣] أي اقتضاء النجوم للأُمور المذكورة، فيفهم من هذه العبارات للرواية أنّ الكواكب لها تأثير في عالم الكون، ومن جملته الإنسان، وإن كان تأثيرها بنحو المقتضي ـ بالكسر ـ في المقتضى ـ بالفتح ـ لا بنحو تأثير العلّة التامّة.

[٤] أي الوجه الرابع من وجوه اعتقاد ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات.

[٥] أي أن تكون الحركات الفلكيّة كاشفة عن حدوث الأفعال والحوادث السفليّة بأسبابها الخاصّة التي جعلها الله سبحانه وتعالى أسباباً لإيجاد تلك المسبّبات.

وقال المحقّق الأيرواني: «إنّ عدّ هذا قسماً برأسه في غير محلّه، فإنّ الربط بين الكاشف والمنكشف إمّا لعلاقة أو من باب الاتّفاق، وقد تقدّمت صورة التأثير استقلالاً وعلى وجه الآلية، كما تقدّمت صورة التلازم الاتّفاقي، فلم يبق ما يكون رابع الأقسام»، فتأمّل في كلامه كي تذعن بصحّته أو عدمها.

[٦] أي الاعتقاد بربط الحركات العلويّة بالحوادث السفليّة من قبيل ربط الكاشف والمكشوف، لم يقل أحد من الفقهاء إنّه موجب للكفر.

قال شيخنا البهائي ـ بعد كلامه المتقدّم [١] ، الظاهر [٢] في تكفير مَن قال بتأثير الكواكب أو مدخليّتها ما [٣] هذا لفظه : « وإن قالوا [٤] إنّ اتّصالات تلك الأجرام [٥] وما يعرض لها [٦] من الأوضاع علامات [٧] على بعض حوادث هذا العالم ممّا يوجده الله سبحانه بقدرته وإرادته ، كما أنّ حركة النبض واختلاف أوضاعه علامات يستدلّ بها [٨] الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحّة واشتداد المرض ، وكما يستدلّ باختلاج [٩] بعض

---

[١] حيث قال : « ما زعمه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السفليّة بالأجرام العلوّيّة . . . » .

[٢] أي ظاهر كلامه المتقدّم في تكفير المنجّم الذي يعتقد بأنّ الكواكب علّة تامّة في تأثيرها ، أو جزء العلّة فيه .

[٣] أي قال شيخنا البهائي ما هذا لفظه .

[٤] أي إن قال المنجّمون .

[٥] أي اتّصالات تلك الأجرام الفلكيّة من اقتران بعض الأجرام والنجوم ببعض ، واقترابه وابتعاده .

[٦] أي ما يعرض للأجرام الفلكيّة من الأوضاع ، كدورانها في مدار خاصّ .

[٧] خبر لقوله : « إنّ اتّصالات . . . » ، أي اتّصالات الأجرام الفلكيّة والأوضاع والحالات العارضة عليها علامات على وقوع بعض الحوادث السفليّة .

[٨] أي يستدلّ الطبيب بحركة النبض واختلاف أوضاعه على صحّة البدن واشتداد مرضه .

[٩] اختلج العين : انتفضت أجفانها بحركة اضطراريّة ، أي يستدلّ بحركة اضطراريّة في بعض الأجزاء على بعض أحوال البدن في المستقبل بأنّه سيصحّ أو سيمرض .

الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة، فهذا [١] لا مانع منه ولا حرج [٢] في اعتقاده.

وما روي في صحّة علم النجوم وجواز تعلّمه [٣] محمول على هذا المعنى [٤]»، انتهى.

وممّا يظهر منه خروج هذا [٥] عن مورد طعن العلماء على المنجّمين ما [٦] تقدّم من قول العلّامة ﷺ: «إنّ [٧] المنجّمين بين قائل بحياة الكواكب

---

[١] جواب لقوله: «وإن قالوا...»، أي هذا الذي ذكروه من أنّ الاتّصالات الفلكيّة علامات على وقوع بعض الحوادث السفليّة ممّا لا مانع من القول به شرعاً وعقلاً.

[٢] أي لا مانع من الاعتقاد بكون الاتّصالات علامات على بعض حوادث هذا العالم.

[٣] أي ما روي في جواز تعلّم علم النجوم.

[٤] وهو أنّ الحركات الفلكيّة علامات على الحوادث السفليّة، كما أنّ حركات النبض على النحو الدقيق علامة على الصحّة.

[٥] أي خروج هذا الاعتقاد، وهو أن يكون ربط الحركات الفلكيّة بالحوادث السفليّة من قبيل ربط الكاشف والمكشوف.

[٦] مبتدأ مؤخّر، وقوله: «وممّا يظهر» خبر مقدّم، أي قول العلّامة ممّا يظهر منه أنّ هذا القسم من التنجيم، وهو الاعتقاد بكاشفيّة الكواكب خارج عن مورد ذمّ العلماء للمنجّمين، فإنّ ذمّهم لا يشمل مثل هذا المنجّم.

[٧] أي قال العلّامة: «إنّ المنجّمين على طائفتين، طائفة منهم قائلون بحياة الكواكب، وأنّها مدبّرة وفاعلة مختارة، وطائفة منهم قائلون: إنّ الكواكب فاعلة موجبة.

وكونها [١] فاعلة مختارة، وبين مَن قال: إنّها موجبة [٢]»، ويظهر ذلك [٣] من السيّد ﷺ حيث قال ـ بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم [٤] ما هذا لفظه المحكي [٥]: «وما فيهم [٦] أحد يذهب إلى أنّ الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل [٧] عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً [٨]

---

[١] أي القائل بكون الكواكب فاعلة مختارة، وهو ﷺ بعد ما ذكر القولين حكم ببطلانهما، وأمّا وجه ظهور خروج القول بكونها علامات عن مورد طعن العلماء، فهو أنّ مورد طعنهم إنّما هم المنجّمون، وقد حصرهم في فريقين كلاهما قائلان بكون النجوم فاعلة، غاية ما هناك أنّ أحدهما يقول بكونها فاعلة مختارة، والآخر يقول بكونها فاعلة موجبة، وعلى هذا فيخرج القائل بكونها علامات عن زمرة المنجّمين الذين يطعن عليهم العلماء.

[٢] أي بين المنجّم الذي يقول: إنّ الكواكب فاعل بالقسر، وليست فاعليّتها تحت اختيارها، كالإشراق الصادر من الشمس، والإحراق الصادر من النار، فإنّهما فاعلان بالقسر ويسمّونهما بالفاعل الموجب.

[٣] أي يظهر من السيّد خروج القول بأنّ الكواكب علامات وكاشفات عن الحوادث السفليّة عن مورد طعن الفقهاء.

[٤] أي بعد ما أطال الكلام في التشنيع على المنجّمين، أي في تقبيحهم. شنّعت فلاناً: أي استقبحته.

[٥] وفي هذا إشارة إلى أنّ الشيخ لم يرَ عبارة السيّد، وإنّما حكيت عبارته له.

[٦] أي ليس أحد في المنجّمين يعتقد بأنّ الله...

[٧] أي أن لا يؤثّر الله تعالى في الحوادث عند قرب بعض الكواكب من بعضها، أو بُعد بعض الكواكب عن بعضها.

[٨] مفعول لقوله: «يفعل»، أي الله تعالى يفعل أفعالاً باختياره وإرادته من دون

من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك».

قال [١]: «ومَن ادّعى منهم هذا المذهب [٢] الآن فهو [٣] قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء، ومتجمّل [٤] بهذا المذهب عند أهل الإسلام»، انتهى.

أن يكون للكواكب تأثير في ذلك الفعل، بل بعضهم يقولون: إنّ الله ليس مؤثّراً في إيجاد الحوادث أصلاً، بل المؤثّر التامّ هي الكواكب، وبعضهم يقول: إنّ الله سبحانه وتعالى جزء العلّة، وجزؤها الآخر هي الكواكب.

[١] أي قال السيّد: «مَن ادّعى من المنجّمين».

[٢] هذا المذهب في زماننا هذا، وهو الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن يوجد المخلوقات عند قرب بعض الكواكب ببعض، بأن تكون الحركات الفلكيّة كاشفة عن الحوادث لا علّة تامّة لها.

[٣] جواب لقوله: «ومَن ادّعى»، أي المدّعي المذكور قائل بخلاف القدماء من المنجّمين.

[٤] خبر ثانٍ لقوله: «فهو»، أي المدّعي المذكور متجمّل بالمذهب المذكور عند أهل الإسلام، أي وأنّ أهل الإسلام يرون المذهب المذكور جمالاً للمدّعي المذكور، وقد ذكر بعض المحشّين أنّ معنى متجمّل بهذا المذهب أنّه يقصد تحسين نفسه وتجميلها وتزيينها عند المسلمين كي ينال بذلك تقرّبه إليهم.

وفي بعض نسخ المكاسب: «ومنتحل» انتحل ينتحل انتحالاً من باب الانفعال، معناه هنا الانتساب، يقال: «انتحل زيد الإسلام»، أي انتسب إليه، أي مَن ادّعى من المنجّمين خلاف ما يدّعيه القدماء منهم يريد نسبة نفسه إلى أهل الإسلام، ويقصد المماشاة والمجاملة مع المسلمين، وإلّا فليس من المنجّمين مَن يذهب إلى هذا المذهب.

لكن [١] ظاهر المحكيّ عن ابن طاووس إنكار [٢] السيّد ﷺ لذلك أيضاً، حيث إنّه [٣] بعد ما ذكر أنّ للنجوم علامات ودلالات على الحادثات: «لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيّرها [٤] بالبرّ والصدقة والدعاء، وغير ذلك من الأسباب [٥]، وجوّز [٦] تعلّم علم النجوم والنظر فيه [٧]،

---

[١] إلى هنا ذكر الماتن أنّه يظهر من السيّد أنّه يقول إنّ الاعتقاد بكون الكواكب علامات وكاشفات عن الحوادث السفليّة لا مانع منه، وهو خارج عن مورد طعن الفقهاء. وهنا قال: «لكن ظاهر ما حكي عن ابن طاووس أنّه يقول: إنّ السيّد أيضاً أنكر هذا الاعتقاد وقال ببطلانه».

[٢] خبر لقوله: «لكن»، أي أنكر السيّد كون ربط الحركات الفلكيّة بالحوادث من قبيل ربط الكاشف والمكشوف أيضاً. والحاصل: أنّ السيّد كما أنكر كون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط العلّة والمعلول، كذلك أنكر ربطها بها على نحو الكاشف والمكشوف أيضاً.

[٣] أي ابن طاووس بعد ما ذكر: أنّ للنجوم علامات لوقوع الحوادث. ومن هنا شرع في ذكر كلام ابن طاووس حتّى يعلم أنّه كيف يظهر من كلامه أنّ السيّد المرتضى أنكر الاعتقاد بأنّ الكواكب علامات لوقوع الحوادث.

[٤] أي يمكن له تعالى أن يمنع من وقوع الحادثات بالبرّ للوالدين الصادر من العبد.

[٥] الدافعة للشرّ والنحوسة، كما كان حركة النجم الفلاني ـ مثلاً ـ علامة لكون المقدّر موت العروس الفلانيّة ليلة العرس، لكن حيث تصدّقت ارتفع ذلك الشرّ منها.

[٦] أي جوّز السيّد ابن طاووس للمسلمين تعلّم علم النجوم.

[٧] أي جوّز النظر في علم النجوم، بأن يتأمّل في حركات النجوم كي يستكشف

والعمل به [١] إذا لم يعتقد [٢] أنّها مؤثّرة، وحمل [٣] أخبار النهي على ما إذا اعتقد أنّها كذلك، ثمّ أنكر [٤] على علم الهدى تحريم ذلك، ثمّ ذكر لتأييد ذلك [٥] أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به [٦]، انتهى.

وما ذكره [٧] ﷺ حقّ، إلّا أنّ [٨] مجرّد كون النجوم دلالات وعلامات

منها وقوع الحادثات.

[١] أي جوّز العمل بعلم النجوم بأن حكم بمقتضاه بأنّ الحادثة الفلانيّة تتحقّق عند وصول النجم الفلاني إلى نقطة معيّنة.

[٢] إذا لم يعتقد المتعلّم لعلم النجوم والعامل به بأنّ النجوم علّة تامّة للحادثات.

[٣] أي حمل ابن طاووس الأخبار الناهية عن تعلّم التنجيم والحكم بمقتضاه على ما إذا اعتقد المنجّم أنّ النجوم علّة تامّة للحادثات.

[٤] أي أنكر ابن طاووس على علم الهدى، ومنع من القول بتحريم تعلّم النجوم والعمل به حتّى إذا لم يعتقد أنّها مؤثّرة.

[٥] أي ذكر ابن طاووس لتأييد ما ذهب إليه من جواز تعلّم علم النجوم... فيما إذا اعتقد بأنّ النجوم علامات على الحوادث السفليّة.

[٦] أي بعلم النجوم. ووجه التأييد هو: أنّه لو كان تعلّم علم النجوم والنظر فيه حراماً، كيف أقدم علماء الشيعة على تعلّمه، فإنّ عملهم هذا يدلّ على جواز تعلّم علم النجوم بالمعنى الذي ذكرناه.

[٧] من هنا شرع شيخنا الأنصاري ﷺ في قبول بعض كلام ابن طاووس، وردّ بعض كلامه، والمقبول من كلامه ما أشار إليه بقوله: «وما ذكره»، أي ابن طاووس - من أنّ النجوم علامات ودلالات يجوز تعلّمه والنظر فيه، والعمل به - حقّ.

[٨] من هنا شرع في النقاش مع ابن طاووس. وملخّص النقاش: أنّه يظهر من ابن طاووس جواز الحكم بمقتضى النجوم على مسلك أنّها علامات، والحال أنّ

لا يجدي [١] مع عدم الإحاطة بتلك العلامات ومعارضاتها [٢] والحكم [٣] مع عدم الإحاطة لا يكون قطعيّاً ولا ظنّيّاً. والسيّد [٤] علم الهدى إنّما أنكر من المنجّم أمرين:

أحدهما: اعتقاد التأثير، وقد اعترف به [٥] ابن طاووس.

والثاني: غلبة الإصابة في أحكامهم [٦]،

مجرّد الاعتقاد بأنّ النجوم علامات لا يجدي للحكم بمقتضاها ما دام أنّ المنجّم لم يحط بتلك العلامات إحاطة كاملة، ولم يحط بمعارضات تلك العلامات.

[١] أي لا يجدي للمنجّم بحيث يجوز له أن يحكم بمقتضى النجوم بوقوع الحادثة الفلانيّة أو عدم وقوعها.

[٢] إذ ربّما يدلّ نجم على وقوع الحادثة الفلانيّة، إلّا أنّ هنا نجماً آخر يدلّ على خلافها، فلا بدّ للحاكم بالنجوم أن يحيط بجميع هذه الخصوصيّات والمعارضات كي يتمكّن من الحكم بمقتضى النجوم.

[٣] أي الحكم بوقوع الحادثات السفليّة مع عدم إحاطة المنجّم بجميع العلامات ومعارضاتها لا يكون حكماً قطعيّاً ولا ظنّيّاً يعتمد العقلاء عليه، ومع ذلك كيف قال ابن طاووس: «يجوز العمل به، والحكم بمقتضاه». هذا **إشكال أوّل** من الشيخ على ابن طاووس.

[٤] من هنا شرع في **الإشكال الثاني**. وملخّصه: أنّ ابن طاووس نسب إلى علم الهدى بأنّه ينكر كون النجوم علامات ودلالات، والحال أنّه لم ينكر ذلك، بل ينكر شيئاً، وهو منكر عند ابن طاووس أيضاً.

[٥] أي ابن طاووس أيضاً اعترف بأنّه منكر لتأثير النجوم في الحادثات السفليّة.

[٦] أي أنكر علم الهدى غلبة الإصابة في أحكام المنجّمين.

كما تقدّم منه [١] ذلك في صدر المسألة، وهذا [٢] أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات ومعارضاتها. ولقد أجاد شيخنا البهائي أيضاً حيث أنكر الأمرين [٣] وقال ـ بعد كلامه المتقدّم في إنكار التأثير والاعتراف بالأمارة والعلامة ـ: «اعلم أنّ الأُمور التي يحكم بها المنجّمون من الحوادث الاستقباليّة [٤] أُصول [٥] بعضها [٦] مأخوذة من أصحاب الوحي سلام الله عليهم، وبعضها [٧] يدّعون لها التجربة، وبعضها [٨] مبتنٍ على أُمور متشعّبة لا تفي القوّة البشريّة بضبطها والإحاطة بها،

---

[١] أي تقدّم من علم الهدى إنكار غلبة الإصابة في أحكام المنجّمين في صدر المسألة، حيث قال فيه: «إنّ الصواب فيها عزيز».

[٢] أي إنكار غلبة الإصابة في الأحكام بعد فرض عدم إحاطة المنجّمين بالعلامات ومعارضاتها معلوم.

[٣] وهما اعتقاد مؤثّريّة النجوم في الحوادث السفليّة، وغلبة إصابة المنجّمين في أحكامهم.

[٤] كحكمهم بولادة مولود في المستقبل، أو بانتصار جيش أو بانكساره، أو بموت شخص أو بمرضه أو صحّته.

[٥] خبر لقوله: «إنّ الأمور...»، أي الأُمور التي بسببها يحكم المنجّمون أُصول وقواعد مختلفة.

[٦] في بعض الأُصول التي هي أساس حكم المنجّمين.

[٧] أي بعض الأُصول يدّعي المنجّمون أنّها حصلت لهم بالتجربة، كنزول الكلب من السطح، فإنّ كونه علامة لنزول المطر ثبت لهم بالتجربة.

[٨] أي بعض الأُصول التي هي أساس حكم المنجّمين مبتنٍ على أُمور مختلفة لا يمكن للبشر الإحاطة بها.

كما يومئ [١] إليه قول [٢] الصادق عليه السلام: «كثيره لا يدرك، وقليله لا ينتج»، ولذلك [٣] وجد الاختلاف في كلامهم، وتطرّق الخطأ إلى بعض أحكامهم، ومن [٤] اتّفق له الجري على الأُصول الصحيحة صحّ كلامه، وصدقت أحكامه لا محالة، كما نطق به [٥] الصادق عليه السلام، ولكن هذا [٦] أمر عزيز المنال، لا يظفر به [٧] إلّا القليل، والله الهادي إلى سواء السبيل»، انتهى.

وما أفاده رحمه الله [٨] أوّلاً

---

[١] أي كما يشير إلى أنّ الأصول التي هي أساس حكم المنجّمين مبتنية على أُمور متشعّبة لا تفي القوّة البشريّة بضبطها.

[٢] فاعل لقوله: «يومئ»، فإنّ قوله عليه السلام -كما ترى- صريح في أنّ النجوم لها أُصول كثيرها لا يدرك فلو أدرك كانت منتجة، وقليله لا ينفع.

[٣] أي لأجل أنّ أُصول علم النجوم لا تفي القوّة البشريّة بضبطها وأنّ كثيره لا يدرك، وقليله لا ينفع.

[٤] أي كلّ منجّم جرى على الأُصول الصحيحة التي بني عليها علم النجوم ولو اتّفاقاً.

[٥] أي بأنّ مَن اتّفق له الجري على الأُصول الصحيحة صحّ كلامه، حيث قال عليه السلام: **«كثيره لا يدرك»**، فظهر منه أنّه لو اتّفق درك كثيره لنفع، وصحّ كلام المنجّم الذي بنى حكمه على هذه الأُصول.

[٦] أي الجري على الأُصول الصحيحة ودرك كثيرها أمر قلّما يتّفق الوصول إليه.

[٧] أي لا يطّلع على الأمر الذي هو من الأُصول الصحيحة إلّا القليل من المنجّمين.

[٨] أي ما أفاده شيخنا البهائي في كلامه المتقدّم، واعترف بكون الحركات الفلكيّة علامات لوقوع الحوادث السفليّة.

من الاعتراف بعدم بطلان كون حركات الفلكيّة علامات، وآخراً [١] من عدم النفع في علم النجوم إلّا مع الإحاطة التامّة هو [٢] الذي صرّح به الصادق عليه السلام في رواية هشام الآتية بقوله: «إنّ أصل الحساب حقّ، ولكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد [٣] الخلق».

ويدلّ أيضاً [٤] على كلّ من الأمرين [٥] الأخبار المتكثّرة، فما يدلّ على الأوّل وهو ثبوت الدلالة والعلامة في الجملة، مضافاً إلى ما تقدّم من رواية سعد المنجّم المحمولة [٦] بعد الصرف عن ظاهرها [٧]

---

[١] أي ما أفاده في كلامه الأخير.

[٢] خبر لقوله: «وما أفاده»، أي ما أفاده أوّلاً وآخراً من الأمرين هو الذي...، فإنّ قوله: «إنّ أصل الحساب حقّ» يشير إلى صلاحيّته للعلائميّة، وقوله عليه السلام: «**لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق**» إشارة إلى أنّ الإحاطة بها لا تمكن لغيره سبحانه وتعالى، ولذا لم ينفع حساب النجوم للآخرين.

[٣] جمع المولود، ولعلّه أشار بذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ**﴾(١).

[٤] أي كما يدلّ على كلّ من الأمرين كلمات العلماء، كذلك يدلّ عليه الأخبار.

[٥] وهما: أنّ النجوم علامات وأمارات على وقوع الحوادث وليست بعلل، وأنّ الخطأ في علم النجوم كثير، إلّا مع الإحاطة التامّة بها.

[٦] صفة لقوله: «رواية سعد...».

[٧] إنّ ظاهر رواية سعد يدلّ على أنّ طلوع الكواكب سبب ومؤثّر في هيجان الإبل، إلّا أنّه يصرف الرواية عن ظاهرها في السببيّة، وتحمل على أنّ طلوع

---

(١) لقمان ٣١: ٣٤.

الدالّ على سببيّة طلوع الكواكب لهيجان الإبل والبقر على كونه [١] أمارة وعلامة عليه، المرويّ [٢] عن الاحتجاج عن رواية الدهقان [٣] المنجّم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى النهروان، فقال له: يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب [٤]، وانقدح [٥] من برجك النيران، وليس لك الحرب بمكان.

فقال عليه السلام: أيّها الدهقان، المنبئ [٦] عن الآثار، المحذّر [٧] عن الأقدار، ثمّ سأله [٨] عن مسائل كثيرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها [٩]،

الكواكب علائم لهيجان الإبل.

[١] الجار متعلّق بقوله: «المحمولة»، ومرجع الضمير في «كونه» الطلوع، وفي قوله: «عليه» الهيجان، فإنّ رواية سعد ـ بعد صرفها عن ظاهرها في الطلوع ـ محمولة على كون الطلوع أمارة وعلامة على الهيجان.

[٢] بالرفع، خبر لقوله: «فما يدلّ على الأوّل»، أي الخبر الذي يدلّ على الأوّل ـ وهو ثبوت العلامة ـ الخبر المرويّ في الاحتجاج، أي الخبر المرويّ من الاحتجاج يدلّ على ثبوت العلامة.

[٣] وهو مركّب من دِه بمعنى القرية، وكان بمعنى الرئيس، أي رئيس القرية.

[٤] يحتمل أن يكون معنى انقلاب الكوكب سقوطه أو حركته من مكانه إلى مكان آخر، أو تقلّب وجهه إلى وجه بحيث يدلّ على انقلاب الأحوال.

[٥] أي خرج من برجك النيران.

[٦] أي المخبر عن الحوادث السفليّة.

[٧] من التحذير، أي تحذّر الناس عمّا يقدّره الله لعباده، والأقدار جمع قَدر.

[٨] أي سأل الإمام عليه السلام من الدهقان.

[٩] أي أنّه جاهل بمسائل كثيرة من النجوم.

إلى أن قال عليه السلام له: أمّا قولك انقدح من برجك النيران، فكان [١] الواجب أن تحكم به لي لا عليّ، أمّا [٢] نوره وضياؤه فعندي، وأمّا حريقه ولهبه [٣] فذهب عنّي، فهذه [٤] مسألة عميقة فاحسبها إن كنت حاسباً».

وفي رواية أُخرى أنّه عليه السلام قال: «احسبها إن كنت عالماً بالأكوار والأدوار [٥]، قال [٦]:

---

[١] جواب لقوله: «أمّا قولك»، أي نتيجة قولك...، واللازم من ظهور النيران من برجي أنْ تحكم بسبب انقداح النيران من برجي لنفعي لا على ضرري.

[٢] من هنا شرع في تفصيل أنّه يكون خروج النيران من برجه عليه السلام دليلاً على نفعه عليه السلام، وهو عليه السلام صدّق المنجّم في أنّه خرجت من برجه النيران، إلّا أنّه عليه السلام ردّه في استنباطه الحكم من ذلك، وقال: «للنّار نور وحريق، أمّا نوره وضياؤه فيبقى عندي، وأمّا حريقه فذهب عنّي إلى عدوّي».

[٣] أي أمّا اشتعال النار وحرارتها لهب النار اشتعالها خالصة من الدخان.

[٤] أي مسألة النجوم، وفي هذه العبارة وسابقتها دلالة على أنّه عليه السلام سلّم صلاحيّة النجوم لكونها علامة على وقوع الحوادث، ولكن تحتاج إلى حساب دقيق يشكل الإحاطة به.

[٥] عطف تفسير للأكوار. يقال: أكار العمامة، أي أدارها على رأسه، ومعنى العلم بالأكوار والأدوار: العلم بالحركات الفلكيّة وأوضاعها، بأنّ أي حركة علامة لأي حادث.

[٦] أي قال الأمير عليه السلام، والتاء في «علمت» الأُولى للخطاب، وفي «علمت» الثانية للمتكلّم، كما في كلمات المحشّين، أي لو علمت ما قلت لعلمت أنا... ولكنّ الظاهر أنّ «التاء» في كلتا الجملتين للخطاب، أي لو علمت ما قلت لعلمت أنّك تتمكّن من إحصاء عقود القصب. وقال بعض المحشّين:

لو علمت هذا لعملت أنّك تحصي عقود القصب في هذه الأجمة [١]».

وفي الرواية الآتية لعبدالرحمان بن سيّابة: «هذا [٢] حساب إذا حسبه الرجل ووقف [٣] عليه عرف القصبة التي في وسط الأجمة، وعدد ما عن يمينها، وعدد ما عن يسارها، وعدد ما خلفها، وعدد ما أمامها، حتّى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمة».

وفي البحار: «وجد في كتاب عتيق عن عطاء، قال: قيل لعليّ بن أبي طالب عليه السلام: هل كان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبيّ من الأنبياء قال له قومه: إنّا لا نؤمن بك حتّى تعلّمنا بدء [٤] الخلق وآجالهم، فأوحى الله عزّ وجلّ إلى غمامة [٥] فأمطرتهم [٦]، واستنقع [٧] حول الجبل ماءً صافياً، ثمّ أوحى الله إلى الشمس والقمر والنجوم... أن تجري في ذلك الماء، ثمّ أوحى الله عزّ وجلّ إلى ذلك النبيّ أن يرتقي هو وقومه على الجبل،

«إنّ كلمة (علمت) في الموضعين بصيغة المتكلّم.

[١] **الأجمة** ـ بفتح الهمزة والجيم والميم ـ وجمعها: أجم وأجمات، وجمع الجمع: آجام، وهو المكان النابت فيه القصب.

[٢] أي علم النجوم.

[٣] أي اطّلع الرجل على الحساب المذكور.

[٤] أي زمان ولادة المواليد، وأنّه لمن يولد؟ وفي أيّ وقت يولد؟ وقيل: إنّ المراد كيف بدأ خلق الكون، ولكنّ الظاهر هو الأوّل، وذلك بقرينة قوله: «وآجالهم»، أي مدّة بقاء كلّ إنسان.

[٥] بفتح الغين: السحاب. والجمع: غمائم.

[٦] أي أوجدت المطر لهم.

[٧] أي اجتمع الماء حول الجبل.

فقاموا على الماء حتّى عرفوا بدء [١] الخلق ، وآجاله بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار ، وكان أحدهم يعرف متى يموت ومتى يمرض ، ومَن ذا الذي يولد له ومَن ذا الذي لا يولد له ، فبقوا كذلك برهة [٢] من دهرهم.

ثمّ إنّ داود قاتلهم على الكفر ، فأُخرجوا إلى داود عليه‌السلام في القتال من [٣] لم يحضر أجله ، ومن حضر أجله خلّفوه في بيوتهم ، فكان يقتل [٤] من أصحاب داود عليه‌السلام ولا يقتل من هؤلاء [٥] أحد ، فقال داود عليه‌السلام : ربّ أُقاتل على طاعتك ، ويقاتل هؤلاء عى معصيتك ، يقتل أصحابي ولا يقتل من هؤلاء أحد ، فأوحى الله عزّ جلّ إليه : أنا علّمتهم بدء الخلق وآجالهم ، وإنّما أخرجوا إليك مَن لم يحضره أجله ، ومَن حضر أجله خلّفوه في بيوتهم ، فمن ثمّ يقتل من أصحابك ولا يقتل منهم أحد. قال داود عليه‌السلام : ربّ ماذا [٦] علّمتهم ؟ قال : على [٧] مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل

---

[١] بفتح الباء وسكون الدالّ : أوّل الخلق والنشأة.

[٢] **البرهة** ـ بضمّ الباء وسكون الراء وفتح الهاء ـ : فترة من الزمان.

[٣] مفعول لقوله : « أخرجوا » ، أي أخرج الكفّار الأشخاص الذين لم يحضر أجلهم لقتال داود عليه‌السلام .

[٤] فعل مضارع مجهول.

[٥] إشارة إلى القوم الذين قاتلهم داود عليه‌السلام على الكفر ، أي لا يقتل أحد من هؤلاء القوم.

[٦] أي أيّ شيء علّمتهم ، وهو سبب لعدم كونهم مقتولين.

[٧] أي علّمتهم مجاري الشمس والقمر...

والنهار. قال: فدعا [١] الله عزّ وجلّ فحبس الشمس عليهم فزاد النهار، ولم يعرفوا [٢] قدر الزيادة، فاختلط حسابهم. قال عليّ عليه السلام: فمن [٣] ثمّ كره النظر في علم النجوم [٤]».

وفي البحار أيضاً: عن الكافي بالإسناد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن النجوم، فقال: لا يعلمها إلّا أهل بيت من العرب، وأهل بيت من هند».

وبالإسناد عن محمّد بن سالم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «قوم يقولون النجوم أصحّ من الرؤيا، وكان ذلك صحيحاً حين لم يردّ الشمس على يوشع بن نون وأمير المؤمنين عليه السلام، فلمّا ردّ الله الشمس عليهما ضلّ فيها علماء النجوم [٥]».

---

[١] أي دعا داود عليه السلام ربّه أن يأخذ منهم هذا العلم.

[٢] أي لم يعرف القوم مقدار الزيادة التي زادها في النهار بأنّها دقيقة أو أقلّ منها، أو أزيد.

[٣] أي من جهة الخلط الحاصل في المحاسبات النجوميّة.

[٤] وجه الكراهة هو حكمهم على أساس غير دقيق. **فتلخّص**: أنّ هذه الرواية دلّت على أنّ الحركات النجوميّة تصلح أن تكون علامات للحوادث السفليّة وهذه الرواية أيضاً دلّت على أنّ الحركات النجوميّة علامات للحوادث، غاية الأمر لا يعرفها كلّ الناس.

[٥] **إن قلت**: هذا الذي ذكر هنا من وقوع علماء النجوم في الضلالة بعد ردّ الشمس ـ ومعنى ذلك أنّ الحساب اختلط في زمن الأمير عليه السلام ـ ينافي ما تقدّم من اختلاط الحساب في زمان داود عليه السلام بدعائه.

قلت: أجاب عنه الأيرواني بأنّ الإصابة الدائميّة سلبت في زمن داود عليه السلام، والمطابقة الغالبيّة سلبت عند ردّ الشمس، وهذه الرواية أيضاً أثبتت علائميّة

وخبر يونس، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جُعلت فداك، اخبرني عن علم النجوم ما هو؟ قال: علم من علوم الأنبياء.

قال: فقلت: كان عليّ بن أبي طالب يعلمه؟ قال: كان أعلم الناس به» [١].

وخبر الريّان بن الصلت، قال: «حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي، وسأله عن علم النجوم، فقال عليه السلام: هو علم في أصله حقّ»، وذكروا أنّ أوّل مَن تكلّم به إدريس. كان ذو القرنين به ماهراً، وأصل هذا العلم من الله عزّ وجلّ [٢].

وعن معلّى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن النجوم أحقّ هي؟ فقال: نعم، إنّ الله عزّ وجلّ بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل، فأتى رجلاً من العجم فعلّمه فلم يستكملوا [٣] ذلك، فأتى [٤] بلد الهند فعلّم رجلاً منهم، فمن هناك [٥] صار علم النجوم بها، وقد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصّوا [٦] به لأسباب شتّى،

النجوم للحوادث، حيث قال: «إنّها أصحّ من الرؤيا في الكاشفيّة».

[١] وهذه الرواية أيضاً دلّت على واقعيّة علم النجوم، وأنّها علامات لوقوع الحوادث.

[٢] وهذه الرواية أيضاً دلّت على واقعيّة علم النجوم، وأنّها علامات.

[٣] أي لم يستكمل أخلاف هذا الرجل علم النجوم، وتركوا تعلّمه والعمل به.

[٤] أي أتى المشتري بلد الهند.

[٥] أي لأجل تعليمه رجلاً من أهل الهند انتقل علم النجوم إلى الهند.

[٦] أي الأنبياء فقط صاروا مختصّين بعلم النجوم، فعلّمهم الله تعالى لا غيرهم وكان ذلك الاختصاص لأجل أسباب كثيرة.

فلم يستدرك [١] المنجّمون الدقيق منها، فشاب [٢] الحقّ بالكذب»، إلى غير ذلك ممّا يدلّ على صحّة علم النجوم في نفسه.

وأمّا ما دلّ [٣] على كثرة الخطأ والغلط في حساب المنجّمين فهي كثيرة:

منها: ما تقدّم في الروايات السابقة، مثل قوله عليه السلام في الرواية الأخيرة: «فشاب الحقّ بالكذب» [٤]، وقوله عليه السلام: «ضلّ فيها علماء النجوم»، وقوله عليه السلام [٥] في تخطئة ما ادّعاه المنجّم، من أنّ زحل عندنا كوكب نحس: «أنّه كوكب أمير المؤمنين والأوصياء»، وتخطئة [٦] أمير المؤمنين للدهقان الذي حكم بالنجوم بنحوسة اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين.

ومنها: خبر عبدالرحمان بن سيّابة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك، إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها وهي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إنّي لأشتهيها وأشتهي النظر فيها؟

---

[١] أي لم يصل المنجّمون إلى شيء من علم النجوم.

[٢] أي اختلط الحقّ بالباطل.

[٣] هذا ثاني الأمرين اللذين تقدّم ذكرهما في قوله: «ويدلّ أيضاً على كلّ من الأمرين الأخبار المتكثّرة».

[٤] وهذه الجملة تدلّ بالصراحة على كثرة الخطأ في حساب المنجّمين، وكذا قوله عليه السلام: «**ضلّ فيها علماء النجوم**» صريح في وقوع المنجّمين في الضلالة في حكمهم.

[٥] أي مثل قوله عليه السلام: «في تخطئة...».

[٦] أي مثل تخطئة أمير المؤمنين عليه السلام...، فإنّها أيضاً دلّت على خطأ المنجّمين في حساباتهم النجوميّة. وهذه الرواية أيضاً تدلّ على أنّ علم النجوم لا يدرك

فقال عليه السلام : ليس كما يقولون ، لا تضرّ بدينك ».

ثمّ قال: «إنّكم تنظرون في شيء كثيره لا يدرك ، وقليله لا ينفع ...».

ومنها: خبر هشام ، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام : كيف بصرك بالنجوم؟ [١] قلت: ما خلّفت [٢] بالعراق أبصر بالنجوم منّي ، ثمّ سأله عليه السلام [٣] عن أشياء لم يعرفها.

ثمّ قال عليه السلام : ما بال [٤] العسكرين يلتقيان في هذا حاسب ، وفي ذاك حاسب ، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ، ويحسب هذا لصاحبه بالظفر ، فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر ، فأين كانت النجوم؟ [٥]

قال: فقلت: لا والله ما أعلم ذلك ، فقال عليه السلام : صدقت إنّ أصل الحساب حقّ ، ولكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق كلّهم [٦]».

ومنها: المرويّ في الاحتجاج عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنّ زنديقاً

بتمامه ، ولذا يقع المنجّم في الحكم بها في كثرة الخطأ.

[١] أي هل تعرف منها شيئاً؟

[٢] أي ما تركت العراقين إلّا وأنا أبصر بالنجوم من جميعهم.

[٣] أي سأل الإمام عليه السلام هشاماً عن أشياء في علم النجوم لم يعرف هشام تلك الأشياء.

[٤] أي ما شأن العسكرين اللذين لكلّ منهما منجّم حاسب يحسب بالظفر لصاحبه مع أنّه يكون أحد الحاسبين خاطئاً ؛ لأنّه ينهزم العسكر الذي حسب حاسبه بالظفر له.

[٥] أي لو كانت النجوم صحيحة لماذا يكون أحد الحاسبين خاطئاً.

[٦] وأنت ترى أنّ المستفاد من هذه الرواية أيضاً وقوع المنجّمين في الخطأ كثيراً ؛ لأنّهم لا يعلمون مواليد الخلق.

قال له عليه السلام : ما تقول [١] في علم النجوم ؟ قال عليه السلام : هو علم قلّت منافعه ، وكثرت مضارّه ؛ لأنّه [٢] لا يدفع به المقدور ، ولا يتّقى [٣] به المحذور ، إن خبّر المنجّم بالبلاء لم يَنجه التحرّز عن القضاء [٤] ، وإن خبّر هو بخير لم يستطع تعجيله ، وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه ، والمنجّم يضادّ الله في علمه بزعمه أنّه يردّ قضاء الله عن خلقه » .

إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على أنّ ما وصل إليه المنجّمون أقلّ قليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها [٥] . ومن تتبّع هذه الأخبار [٦] لم يحصل له ظنّ بالأحكام المستخرجة عنها ، فضلاً عن القطع .

---

[١] أي بيّن رأيك في علم النجوم بأنّه حقّ أو باطل .

[٢] أي لأنّ علم النجوم لا يدفع بسبب هذا العلم ما هو مقدّر للإنسان كي يتمكّن من أن يدفع به الضرر المقدّر كما أنّه يدفع بسبب الصدقة وغيرها ، ويستفاد من قوله : « قلّت منافعه » وجود منفعة له فإنّ خبر المنجّم قد يكون مطابقاً للواقع ، إلّا أنّه ليست المطابقة دائميّة ولا غالبيّة .

[٣] أي لا يدفع بسبب علم النجوم المحذور والشرّ .

[٤] أي لم يتيسّر التحرّز والفرار عن القضاء المحتوم .

[٥] أي معارضات أمارات الحوادث ، وحاصله : أنّ المستفاد من الروايات أنّ المنجّمين يستكشفون بسبب حركات النجوم الحوادث قليلاً ، فإنّهم في بعض الموارد يصلون قليلاً ما إلى أماريّة الكواكب للحوادث ، إلّا أنّهم لا يصلون إلى معارضات أمارات الحوادث ، فإنّ مجرّد العلم بتحقّق علامات الحوادث لا يكفي للحكم بمقتضى علم النجوم ما دام لم يصل إلى عدم معارضاتها .

[٦] التي ذكرناها ، الدالّة على وقوع كثرة الخطأ في حساب المنجّمين .

نعم ، قد يحصل من التجربة المنقولة خلفاً عن سلف الظنّ بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيّة ، فالأوْلى التجنّب عن الحكم بها [١] ، ومع الارتكاب [٢] فالأوْلى الحكم على سبيل التقريب ، وأنّه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا ، والله المسدّد .

والحاصل : أنّ كلّ منجّم تتبّع هذه الأخبار لا يحصل لهذا المنجّم ظنّ بالأحكام المستخرجة عن حركات النجوم .

[١] أي بسبب مقارنة حادث لبعض الأوضاع الفلكيّة .

[٢] أي لو لم يجتنب عن الحكم بمقتضى الحركات النجوميّة وارتكب ذلك ، فالأوْلى أن يحكم على سبيل التقريب بأن يقول المنجّم : إنّه لا يبعد أن تقع الحادثة الفلانيّة ـ كموت شخص ـ عند الحركة الخاصّة للنجم الفلاني .

• • • • • • • • • • • • •

«التحقيق»

قد عرفت أنّ شيخنا الأنصاري ﷺ قد جعل البحث في التنجيم في أربعة مقامات:

المقام الأوّل: الإخبار عن أحوال الكواكب وأوضاعها المبتنية على سير الكواكب والكيفيّات الحاصلة بين الفلكيّات بعضها مع بعض ـ كالخسوف والكسوف ـ والإخبار عن شدّة حرارة الشمس في الصيف، أو عن برودة الهواء في الشتاء، وقد حكم ﷺ بجوازه في هذه الصورة إذا كان إخباره مستنداً إلى القطع أو الاطمئنان، ومراد شيخنا الأنصاري ﷺ من الظنّ في قوله: «أو ظنّاً» هو الظنّ المعتبر.

وأمّا لو كان مستنده الظنّ غير المعتبر، فلا يجوز له الإخبار إلّا أن يذكر مستنده بأنّه ظنّيّ.

المقام الثاني: الإخبار بحدوث الحوادث السفليّة عند تحقّق الاتّصالات الفلكيّة من قرب بعضها ببعض وبُعده، والمقابلة والاقتران بين الكواكب المستند إلى تجربة قطعيّة من دون اعتقاد ربط بينهما، وإنّما الربط بينهما التقارن الوجودي.

وهذا أيضاً جائز عند شيخنا الأنصاري ﷺ، وهو كذلك، فالمقتضي موجود والمانع مفقود.

المقام الثالث: الإخبار عن الحادثات، والحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتّصالات المذكورة فيها مستقلاً، وعلى نحو العلّة التامّة أو على نحو جزء العلّة.

قال شيخنا الأنصاري ﷺ: «وهو المصطلح عليه بالتنجيم، فظاهر الفتاوى والنصوص حرمته مؤكّدة».

وتوضيحه: أن يلتزم المنجّم بتأثير الأوضاع الفلكيّة والكيفيّات الكوكبيّة بنفسها في حوادث العوالم السفليّة، كتوسعة الرزق، وأُنوثيّة الولد وذكوريّته، وصحّة المزاج

المزاج وسقمه، وازدياد الأموال ونقصانها، وغيرها من الخيرات والشرور. وهو على وجهين:

الأوّل: أن يكون ذلك علّة تامّة لحدوث الحوادث.

الوجه الثاني: أن يكون شريكاً للعلّة في الأمور المذكورة.

قال شيخنا الأنصاري ﷺ: «وهو المصطلح عليه بالتنجيم، وظاهر الفتاوى والنصوص حرمته مؤكّدة»، والحكم بحرمة هذا القسم من التنجيم لا شبهة فيه؛ لأنّه إنكار للصانع على تقدير، وإنكار لتوحيده على تقدير آخر، وادّعى قيام الضرورة بين المسلمين على كفر مَن اعتقد بذلك.

أقول: تارة نبحث عن حكم الإخبار عن الحادثات الكونيّة مستنداً إلى الأوضاع الفلكيّة، بأن تكون هي علّة تامّة لتحقّق الحادثات أو جزء العلّة، وأُخرى عن حكم اعتقاد ربط الكائنات السفليّة بالحركات العلويّة.

والبحث في حكم الاعتقاد بالربط سيأتي إن شاء الله في الأمر الرابع، والآن نبحث في الحكم التكليفي.

وملخّص الكلام: أنّ البحث في هذه المقامات الثلاثة بحث فقهي، وأمّا البحث في المقام الرابع الآتي فهو بحث اعتقادي يقع البحث فيه في أنّ أيّ قسم من أقسام الربط يكون الاعتقاد به موجباً للكفر، وأيّ قسم منه لا يوجب الكفر، فنقول:

إنّ شيخنا الأنصاري ﷺ وغيره قد استدلّوا على حرمة الإخبار عن الحادثات والحكم بها باعتقاد تأثير الكواكب في الحادثات تأثيراً تامّاً، أو بنحو جزء المؤثّر، بعدّة نصوص:

منها: ما أرسله المحقّق في المعتبر: عن النبيّ ﷺ أنّه «**من صدّق منجّماً أو**

. . . .

كاهناً فقد كفر بما أُنزل على محمّد»[١].

وقال شيخنا الأنصاري ﷺ: «وهو يدلّ على حرمة حكم المنجّم بأبلغ وجه».

وأورد عليه المحقّق الأيرواني: «إنّ المستفاد منها حرمة تصديق المنجّم في الأحكام الشرعيّة، وهو لا يدلّ على حرمة إخباره عنها، ولو دلّ على حرمته إنّما يدلّ على حرمة إخباره مع الاعتقاد بتأثير الكواكب، فيكون الحكم بكفره من جهة استلزام تصديقه إنكار تأثير الدعاء، وأمّا التنجيم ـ بما هو تنجيم ـ فلا يدلّ على حرمته.

أقول: إنّ الرواية بعد كونها مرسلة لا نحتاج إلى البحث عن دلالتها، ومع الإغماض عن السند، فإنّ الملازمة بين حرمة التصديق وبين حرمة الإخبار ثابتة بالفهم العرفي، فإنّ ما كان تصديقه موجباً للكفر يدلّ بالفهم العرفي على أنّ إخباره أمر منكر شرعاً، وإلّا لما كان موجباً له.

ومنها: ما رواه نصر بن قابوس، عن الصادق عليه السلام: **«إنّ المنجّم ملعون»**[٢].

وفيه سنداً ودلالة.

أمّا سنداً فهي ضعيفة السند كما ذكره سيّدنا الأُستاذ.

وأمّا دلالة، فإنّ دلالتها على حرمة الإخبار متوقّفة على دلالة «ملعون» على حرمة ما صدر منه من التنجيم.

ربّما يقال: بعدم دلالته عليها لإطلاقه على كثير من المكروهات كقوله: «ملعون مَن نام وحده» وغيره من الروايات. إلّا أن يقال: إنّ الملعون هو المطرود عن رحمة الله، وهو ظاهر في الحرمة، واستعماله في الكراهة إنّما يكون مع القرينة، إلّا أنّه

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

. . . .

لو أُخذ بإطلاقه لا يكون مختصّاً بصورة اعتقاد التأثير، بل يظهر منه أنّ المنجّم على إطلاقه ملعون، وهو مَن يستخرج الحوادث السفليّة من أوضاع النجوم، سواء كان معتقداً بتأثير الكواكب أم لا.

وأمّا ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ بأنّ الإخبار عن الحادثات والحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتّصالات هو المصطلح عليه في التنجيم، فغير تامّ، ولا يصلح أن تحمل المطلقات على هذه الصورة فقط.

ومنها: ما رواه في نهج البلاغة، وقد ذكره الشيخ فلا نعيد[1].

ومنها: ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «وقريب منه ما وقع بينه وبين منجّم آخر نهاه عن المسير أيضاً»، وهو إشارة إلى ما رواه ابن عوف، قال: «لمّا أراد أمير المؤمنين عليه السلام المسير إلى أهل النهروان...»[2].

وهذه الرواية تارة يقع فيها الكلام من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة.

أمّا من حيث السند: فهي ضعيفة السند، وأمّا من حيث الدلالة: فقال المحقّق الأيرواني: «إنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية حرمة تصديق المنجّم فيما أخبره من الحوادث على سبيل الجزم، فإنّ تصديقه تكذيب لله سبحانه وتعالى»، ولا تدلّ على حرمة إخباره فيما اعتقده من أنّ ذلك بتأثير من الكواكب.

وإن شئت فقل: إنّ المراد من تصديق المنجّم تصديقه في حكمه على سبيل الجزم، ولا يستفاد من حرمة تصديقه حرمة إخباره، فإنّه يحرم تصديق الفاسق في الأحكام الشرعيّة، ولا يحرم إخباره عنها، إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ حرمة تصديقه تكليفاً يلازم حرمة إخباره، وأمّا في مورد نقضه، فالحرمة وضعيّة وليست بتكليفيّة،

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٧. وسائل الشيعة: الباب ١٤ من آداب السفر، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث ٤.

• • • • • • • • • • • • •

كما هو واضح. ولكنّه لا دليل على الملازمة، فإنّ تصديقه بما هو تصديق لا يكون حراماً، وإنّما يكون حراماً لأجل انطباق عنوان تكذيبه سبحانه وتعالى على تصديقه، وهذا العنوان لا ينطبق على إخباره.

ومنها: ما رواه عبدالملك بن أعين...، فقال عليه السلام: **تقضي ؟**

قلت: نعم.

قال: **احرق كتبك**[١].

تقريب الاستدلال بها هو: أنّ قوله عليه السلام: «**تقضي**» أي تحكم للناس وتخبرهم بأحكام النجوم، فبعد قوله: «نعم» قال عليه السلام: «**احرق كتبك**»، وهو إرشاد إلى عدم جواز الإخبار بأحكام النجوم.

والكلام يقع فيه سنداً ودلالة:

أمّا السند: فمخدوش عند سيّدنا الأُستاذ، حيث إنّ ممدوحيّة الراوي لا تكفي عنده لحجّيّة إخباره. وأمّا الأُستاذ الأعظم، فيكون المدح كافياً عنده، وأنّ عبدالملك ابن أعين ورد في حقّه مدائح متعدّدة من الكشّي والعلّامة والشيخ والصدوق، كما نقله صاحب الوسائل.

وقال شيخنا التوحيدي في ذيل مصباح الفقاهة: «إنّها حسنة لعبدالملك، والعمدة أنّه واقع في سند كامل الزيارة. إذن فالسند تامّ».

وأمّا دلالة: فأورد عليه المحقّق الأيرواني[٢] بقوله: «لا يبعد أن تكون كلمة (**تقضي**) بصيغة المجهول، يعني إن كانت حاجتك تقضى فأحرق كتبك لدخول الكتب حينئذٍ في كتب الضلال، فإنّها تورث قطع التوكّل من الله تعالى والاعتماد

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث ١.

(٢) حاشية المكاسب: ٢٣.

على ما يعتقده من الكتب ، فإن كان خيراً مضى أو شرّاً جلس واستغنى بذلك عن الدعاء والصدقة ، وهذا بخلاف ما إذا كانت تقضى تارة ، ولا تقضى أُخرى ، فإنّه يكون حينئذٍ غير معتمد على ما يفهمه فيدعو الله ويتضرّع في دفع المكروه عنه ».

أقول : إنّ حمل الفعل على المبنيّ للمفعول ، وإن كان خلاف الظاهر ، إلّا أنّ في خصوص المقام احتماله قريب ؛ إذ كلام الإمام عليه السلام وقع بعد قول السائل : « وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة » ، فقال عليه السلام : « **تقضى** » ، أي تقضى حاجتك ، ومع وجود هذا الاحتمال دلالة الرواية على حرمة الإخبار بأحكام النجوم لا تتمّ .

ومنها : ما رواه المفضّل بن عمر : إلى أن قال : « **إنّ الحكم بالنجوم خطأ** »[1].

وفيه : سنداً ودلالة .

أمّا السند : فهو ضعيف كما ذكره سيّدنا الأُستاذ .

وأمّا الدلالة : فغاية ما تدلّ عليه الرواية أنّ حكم المنجّم لا يعتمد عليه وليس بحجّة ، وأمّا أنّ إخباره حرام فلا يستفاد منها .

ومنها : ما رواه عبدالرحمان : إلى أن قال : « فقال عليه السلام : **ليس كما يقولون ، لا تضرّ بدينك** » ، ثمّ قال : « **إنّكم تنظرون في شيء منها ، كثيره لا يدرك ، وقليله لا ينتفع به** »[2].

وهذه الرواية ضعيفة سنداً ، كما ذكره سيّدنا الأُستاذ ، ومخدوشة دلالة ، بل هي على خلاف المقصود أدلّ حيث قال : « **لا تضرّ بدينك** ».

نعم ، المستفاد منها عدم إمكان الإحاطة للمنجّم بعلم النجوم بكامله ، وقليله لا ينفع .

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب آداب السفر ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

ومنها: ما رواه هشام الخفّاف[١].

وهذه الرواية ضعيفة السند، وأجنبيّة عن الدلالة على حرمة الإخبار، بل غاية ما يستفاد منها أنّ المنجّم لا يتمكن أن يحيط بعلم النجوم بكامله، وناقصه لا ينفع.

ومنها: ما رواه معلّى بن الخنيس[٢].

وهذه الرواية أجنبيّة عن المقام دلالة، وضعيفة سنداً.

ومنها: مرسلة جميل[٣].

وفيه: بإرسالها، أضف إليه أنّها أجنبيّة عن المقام دلالة.

ومنها: ما روي عن عليّ عليه السلام[٤].

وفيه: أنّها ضعيفة السند، وتامّة الدلالة.

وغيرها من الروايات التي ذكرها سيّدنا الأُستاذ في عمدة المطالب[٥]، وناقش في جميعها سنداً.

إذن: فلا يستفاد من الرواية شيء، فلو انطبق عليه عنوان إنكار الصانع أو الشرك، أو إنكار الضروري المستلزم لإنكار النبيّ صلى الله عليه وآله فهو، وإلّا فلا دليل على حرمة هذا القسم الثالث، وهو الإخبار عن الحوادث مستنداً إلى الكواكب على نحو أنّها علّة تامّة لها أو جزء العلّة.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.
(٥) عمدة المطالب: ١٨٠.

• • • • • • • • • • • • •

المقام الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات ، فالبحث في هذا المقام بحث اعتقادي ، وهو أنّ الاعتقاد المذكور كفر أم لا ؟

وهذا بخلاف المقامات الثلاثة ، فإنّ البحث عنها كان بحثاً فقهيّاً ، فنقول :

قسّم المصنّف الربط إلى أربعة وجوه :

الأوّل: أن يعتقد المنجّم بأنّ ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات يكون من قبيل تأثير العلّة التامّة في المعلول.

وبعبارة أُخرى : أن يعتقد المنجّم بتأثير الأوضاع الفلكيّة بنفسها في حوادث العوالم السفليّة ، كتوسعة الرزق ، وصحّة المزاج ، وأُنوثة الولد وذكورته ، ومعنى قولهم : « بنفسها » أنّها مستقلّة في التأثير حتّى من جهة مشيئة الباري ، ومرجع هذا الاعتقاد إنكار صانعيّته تعالى في الحوادث السفليّة وتعطيله تعالى عن التصرّف في الحوادث السفليّة بعد خلق الأجرام العلويّة ، أو أن يعتقد بأنّه تعالى جزء المؤثّر وجزءه الآخر الحركات الفلكيّة ، وهذا الوجه أيضاً باطل لإطباق الأدلّة الشرعيّة والعقليّة على أنّ الموجودات الممكنة كلّها بصنعه وتحت قدرته ، وهذا الوجه الأوّل بكلا قسميه إنكار للصانع أو لتوحيده في صنعه وخالقيّته.

وقال الأُستاذ الأعظم : «قامت الضرورة بين المسلمين على كفر مَن اعتقد بذلك».

وسيّدنا الأُستاذ ـ بعد ما ذكر النصوص التي ذكرها شيخنا الأنصاري ﷺ وغيرها ـ قال : لا يستفاد من نصوص الباب ما يرتبط بالمقام ، فعلى هذا يلزم أن نرى أنّ ميزان الكفر ينطبق عليه أم لا ، ثمّ ذكر أنّ مَن يعتقد بالمؤثّريّة الاستقلاليّة للكواكب والنجوم هو كافر ؛ لأنّ المؤثّر التامّ هو الله سبحانه وتعالى ولا شريك له.

الوجه الثاني: أن يعتقد المنجّم أنّ الحوادث السفليّة مستندة إلى الأفلاك ، وهي فاعل بالاختيار ، لكن تحت مشيّته سبحانه وتعالى ، نظير الإنسان الفاعل بالاختيار

• • • • • • • • • • • • •

مع كونه مسخّراً بإرادة الله سبحانه وتعالى.

وقال شيخنا الأنصاري ﵀: «وبالجملة: فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار، ومخالفته لضرورة الدين أيضاً لم تثبت. نعم، إنّ العقيدة المذكورة مسلّمة البطلان، فإنّ المستفاد من الأدلّة الشرعيّة أنّ حركات الأفلاك ومؤثّريّتها ليست تحت اختيارها».

الوجه الثالث: أن يعتقد المنجّم باستناد الأفعال إلى الحركات الفلكيّة كاستناد الإحراق إلى الله سبحانه وتعالى، بأن يلتزم بأنّ الله قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيّات تقتضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال في التأثير ولو بنحو الشركة. وإنّما المؤثّر تلك الخصوصيّات المودعة في الكواكب.

وقال الأستاذ الأعظم: «وهذا الوجه والوجه الآتي، وإن لم يكن الاعتقاد بهما موجباً للكفر بأنفسهما، إلّا أنّهما باطلان لوجوه:

الأوّل: أنّه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الإثبات وإن كان ممكناً في مقام الثبوت.

الثاني: أنّ ذلك منافٍ لإطلاق الروايات الدالّة على حرمة العمل بعلم النجوم، وجعلها علامة للحوادث.

وظاهر جملة من الروايات أنّ لعلم النجوم حقيقة واقعيّة، ولكن لا يحيط بها غير علّام الغيوب، ومَن ارتضاه لغيبه، ولا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث.

الثالث: أنّ ذلك منافٍ للأخبار المتواترة الواردة في الحثّ على الدعاء والصدقات وسائر وجوه البرّ، الدالّة على أنّها تردّ القضاء الذي نزل من السماء، ومن الواضح أنّ الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك، وهو مستلزم للكفر من حيث إنّه تكذيب النبيّ ﷺ، ولا يفرّق في ذلك بين كون الالتزام بأنّ أوضاع الكواكب

. . . .

مجرّد علامة على الحوادث أو مؤثّرة فيها ولو بغير شعور واختيار نظير الحرارة والبرودة.

إن قلت: المستفاد من بعض الأخبار أنّه يكره التزويج في بعض الأيّام والساعات لنحوستها كمحاق الشهر، وعند كون القمر في برج العقرب، فمعنى ذلك أنّ سير الكواكب علامة على بعض الحوادث أو مؤثّر فيه ولو بإرادته تعالى.

قلت: إنّ التخصيص ليس بعزيز، وقد عرفت أنّ المستفاد من بعض الأخبار أنّ لعلم النجوم حقيقة، ولكن لا يعلمها غير علّام الغيوب، وحيث إنّ أُمناء الوحي يحيطون به فنأخذ بما أخبروه.

وأجاب سيّدنا الأُستاذ عن الوجه الأوّل: أنّه لو جزم بتأثير الأفلاك كتأثير النار في الإحراق، فأخبر بما اعتقد به لا يكون اعتقاده ولا إخباره حراماً.

وعن الوجه الثاني: بأنّ النصوص الدالّة على حرمة العمل بالنجوم قد عرفت أنّها إمّا ضعاف سنداً، وإمّا مخدوشة دلالة. أضف إليه: أنّ العمل بالنجوم لا ربط له بالاعتقاد القلبي، والاعتقاد القلبي به لا يكون حراماً.

وعن الوجه الثالث: بأنّه لا منافاة بين الالتزام بتأثير الكواكب بنحو الاقتضاء، أو كونها علامة وبين الأخبار الدالّة على الحثّ على الدعاء والصدقات ووجوه البرّ، فإنّها تمنع عن وقوع الحوادث وتمنع عن تأثير المقتضي، وتبطل علائميّة الكواكب؛ إذ المفروض أنّ المنجّم المذكور يعتقد بأنّ أزمّة الأُمور بيده.

الوجه الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف، بأن يلتزم بكون أوضاع الكواكب علامة لوقوع الحوادث التي تحدث بقدرة الله، وهذا الوجه أيضاً لا دليل على أنّه يوجب الاعتقاد به كفراً، وكلام الأُستاذ الأعظم في الوجه الثالث وجواب سيّدنا الأُستاذ عنه جارٍ هنا أيضاً.

• • • • • • • • • • • • •

وهنا **وجه خامس** ذكره الأُستاذ الأعظم[١] وهو أنّه قال جمع من الفلاسفة: إنّ للأفلاك نفوساً ترتسم فيها صور المقدّرات، ويقال لها لوح المحو والإثبات، وأنّ الأفلاك متحرّكة على الاستدارة والدوام حركة اختياريّة، وأنّها مؤثّرة فيما يحدث في عالم العناصر من الموت والمرض والصحّة والفقر والغنى، وأنّ نظام الكلّ بشخصيّته هو الإنسان الكبير، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادئ الإدراكات والتحريكات، والنفوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني، وعلى الجملة التزموا بأنّ الموجودات الممكنة برمّتها مفوّضة إلى النفوس الفلكيّة والعقول الطوليّة، وأنّه تعالى بعد خلقه العقل الأوّل منعزل عن التصرّف في مخلوقه.

وهذا الكلام منهم بهذا المقدار يرجع إلى إنكار الصانع، وسلب القدرة عنه، إلّا أن يكون مرادهم أنّ النفوس الفلكيّة طرق وصول فيض الفيّاض على الإطلاق، كما هو الظاهر من كلام جماعة منهم.

فرعان: الأوّل: هل يجوز النظر في علم النجوم وتعلّمه وتعليمه أم لا ؟

نسب الشهيد في محكي الدروس القول بالحرمة إلى بعض الأصحاب استناداً إلى بعض الأحاديث المتقدّمة، ولكنّك قد عرفت النقاش فيها، والحقّ هو الجواز.

الفرع الثاني: هل يكون قول المنجّم معتبراً في إخباره أم لا ؟

والحقّ أنّه معتبر من باب حجّيّة قول أهل الخبرة، إلّا ما قام دليل على عدم حجّيّة قوله من موارد خاصّة، كثبوت هلال شهر رمضان، وهلال شوّال بالنسبة إلى وجوب الصوم، فإنّ جملة من النصوص دلّت على أنّه يجب عليه الصوم للرؤية والإفطار للرؤية، أو إتمام الشهر ثلاثين أو قيام البيّنة عليه.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣٣٨.

المسألة السابعة [١]: حفظ [٢] كتب الضلال [٣]

---

[١] أي **المسألة السابعة** من النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به ؛ لكونه عملاً محرّماً في نفسه كحفظ كتب الضلال ، فيكون التكسّب بحفظها حراماً .

[٢] قال المحقّق الأيرواني : « إنّ الحفظ فيه ثلاثة احتمالات :

الأوّل: أن يكون المراد منه الحفظ من الاتلاف ، ثمّ قال : ولكنّه بعيد من العبارة .

الثاني : أن يكون المراد منه إثبات اليد عليها واقتناءها .

الثالث: حفظه من التلف ، فيختصّ بما إذا كان في عرضة التلف ومتوجّهاً إليه غرق أو حرق ، فيحفظه من ذلك » .

وقال الشهيدي : إنّ صريح المصنّف ـ كما سيأتي في آخر المبحث ـ أنّ الحفظ المحرّم أعمّ من الحفظ الخارجي ، أعني الإمساك ، ومن الحفظ عن ظهر القلب والنسخ والمذاكرة والكتابة ونحوها ممّا يوجب بقاء الكتب وعدم تلفها .

[٣] قال الأُستاذ الأعظم : « إنّ المراد بكتب الضلال كلّ ما وضع لغرض الاضلال وإغواء الناس ، وأوجب الضلالة والغواية في الاعتقادات أو الفروع ، فيشمل كتب الفحش والهجو والسخرية وكتب القصص والحكايات والجرائد المشتملة على الضلالة وبعض كتب الحكمة والعرفان والسحر والكهانة ونحوها ممّا يوجب الاضلال » .

وقال المحقّق الأيرواني : « إنّ في كتب الضلال احتمالات :

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد منه كلّ كتاب وضع على الكذب والباطل ، في الأُصول كان أو في الفروع ، في الموضوعات كان أو في الأحكام ، بل كلّ كتاب لم تكن له غاية عقلائيّة فيشمل ما وضع لأجل التلهّي

حرام في الجملة [١]، بلا خلاف، كما في التذكرة والمنتهى.

ويدلّ عليه [٢] ـ مضافاً إلى حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد،

به، مثل كتب القصص والحكايات، وإن كانت صادقة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد به كلّ كتاب أوجب الضلالة والخطأ في الاعتقاد في الأُصول والفروع أو الموضوعات، وهذا يجتمع مع حقّيّة ما تضمّنه، وإنّما كانت الضلالة لقصور الناظر فيه، كما ضلّ كثيرون من مطالعة الكتاب العزيز والأحاديث الشريفة.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد به كلّ كتاب وضع لغرض الاضلال، ولغاية إغواء العوامّ.

[١] أي على نحو الموجبة الجزئيّة لا على نحو الموجبة الكلّية.

والحاصل: أنّ حفظ كتب الضلال حرام في بعض الحالات لا في جميع الحالات، فإنّ الغرض من الحفظ لو كان مطالعتها لأجل الردّ عليها أو فيما إذا لم يكن له تأثير على مَن يطالعها ونحوهما، فلا يكون حفظها حراماً.

[٢] أي يدلّ على تحريم حفظ كتب الضلال. من هنا قد شرع ﷺ في ذكر الأدلّة التي استدلّ بها على حرمة حفظ كتب الضلال:

الدليل الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى حكم العقل...».

بتقريب: أنّ حفظ كتب الضلال منشأ للفساد، والعقل يحكم بوجوب قطع مادّة الفساد، وهو ـ أي حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد ـ في مرتبة علل الأحكام، أي يدرك الملاك للحكم بوجوب قطع مادّة الفساد، فيكون حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد مستلزماً لحرمة الحفظ؛ لأنّه إبقاء مادّة الفساد، وهو خلاف حكم العقل.

والذمّ [١] المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾(١)،

---

[١] بالجرّ، وهو عطف على مجرور «إلى» في قوله: «مضافاً إلى حكم العقل»، أي ومضافاً إلى الذمّ المستفاد من قوله تعالى.

ومن هنا شرع في ذكر **الدليل الثاني** على إثبات حرمة حفظ كتب الضلال، وأشار إليه بقوله: «والذمّ...».

وملخّصه: أنّ الله سبحانه تعالى ذمّ مَن يشتري كتاباً فيه لهو الحديث، فيشمل حفظ كتب الضلال، والذمّ يدلّ على الحرمة؛ إذ لو لم يكن حراماً لما كان للذمّ معنى. والحاصل: أنّ الآية دلّت على حرمة اشتراء كتب الضلال لأنّها كتب فيها لهو الحديث، أي الكلام اللهوي والباطل.

ولا يخفى أنّ الاشتراء لا موضوعيّة له، بل المراد حرمة التسلّط على الكتاب المذكور وحفظه، كما يدلّ عليه ما ورد في شأن نزول الآية.

قال في مجمع البيان وغيره: «نزل قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾(٢) في النضر بن الحارث الذي كان يتّجر فيخرج إلى فارس فيشتري أخبار الأعاجم.

قال الشهيدي: «فيتعلّم القصص والحكايات ويحدّث بها قريشاً، ويقول لهم: إنّ محمّداً يحدّثكم بحديث عاد وثمود، وأنا أحدّثكم بحديث رستم واسفنديار وأخبار الأكاسرة، فيستمعون حديثه، ويتركون استماع القرآن.

ومن الواضح أنّ المراد من قوله: «فيشتري أخبار الأعاجم» أنّه يأخذ منهم بشراء كتبهم وغيره، وكيفما كان فإنّ موضوع الذمّ ليس خصوص الاشتراء،

---

(١) لقمان ٣١: ٦.

(٢) لقمان ٣١: ٦.

والأمر [١] بالاجتناب عن قول الزور ـ قوله عليه السلام [٢] فيما تقدّم من رواية تحف العقول : « إنّما حرّم الله تعالى تلك الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً » ، إلى آخر الحديث ،

بل الأخذ والتسلّط والحفظ ، فيكون الكلّ حراماً .

[١] بالجرّ عطفاً على مجرور « إلى » في قوله : « مضافاً إلى حكم العقل » ، أي ومضافاً إلى الأمر بالاجتناب عن قول الزور في قوله تعالى : ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾[1] . ومن هنا شرع في ذكر **الدليل الثالث** على إثبات حرمة حفظ كتب الضلال ، وأشار إليه بقوله : « والأمر بالاجتناب . . . » . **وملخّصه :** أنّ كتب الضلال عبارة عن الكتب المشتملة على الزور ، وهو البهتان والبطلان والكذب ، وأنّ الله سبحانه وتعالى أمر بالاجتناب عنه كالأمر بالاجتناب عن الخمر ، فيكون حفظها حراماً ؛ لأنّ الحافظ لم يجتنب عن قول الزور وخالف المأمور به .

[٢] بالرفع ، فاعل لقوله : « يدلّ » في قوله : « ويدلّ عليه » ، أي يدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال ـ مضافاً إلى الأمور الثلاثة المذكورة ـ قوله عليه السلام في رواية تحف العقول . ومن هنا شرع في ذكر **الدليل الرابع** على حرمة حفظ كتب الضلال . تقريب الاستدلال بالرواية هو أنّ المراد بالصناعة هو المصنوع ، فيشمل كتب الضلال ؛ لكونها مصنوعة بصناعة الكتابة ، فالآية تدلّ على حرمة كلّ مصنوع يجئ منها الفساد محضاً . ومن الواضح أنّ كتب الضلال مصنوعة يجيئ منه الفساد محضاً ، فيكون حراماً بمقتضى الآية الشريفة .

وهذا التقريب إنّما يتمّ بناءً على أنّ مورد الاستدلال نفس هذه الفقرة

---

(١) الحجّ ٢٢: ٣٠.

بل قوله عليه السلام [١] قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ»، إلى آخره.

الموجودة في متن الكتاب، وظاهر العبارة يناسب ما ذكرنا.

وقال المحقّق المامقاني[(١)]: «إنّ الاستدلال بهذه الفقرة إنّما يتمّ بانضمام ذيلها المشار إليه بقوله: إلى آخره، المتضمّن لتحريم جميع التقلّب فيه، فيعمّ الحفظ المبحوث عنه هنا».

ومقتضى كلامه: أنّ الفقرة المذكورة في المتن من دون ضميمة الباقي لا تصلح للاستدلال بها.

وقال المحقّق الأيرواني[(٢)]: مورد الاستدلال في هذه الرواية هي الصنعة، وبناء على هذا الاستدلال لا تدل الآية على حرمة المصنوع الذي يجيئ منه الفساد محضاً، فمعنى حرمة المصنوع، أي حرمة حفظها وقراءتها ونحوهما.

وقال الأستاذ الأعظم قدس سره[(٣)]: إنّ مفهوم الحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرّمة بجميع منافعها، ومنها الحفظ.

وأجاب عنه بأنّ حرمة الصناعة لا تستلزم حرمة إبقاء المصنوع.

[١] أي بل يدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال قوله عليه السلام المذكور في الحديث قبل قوله: «**حرّم الله تعالى الصناعة التي...**» وهو قوله: «**ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ...**». ومن هنا شرع في ذكر **الدليل الخامس**، وملخّصه: أنّه يدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال قوله: «**أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ**،

---

(١) حاشية المامقاني: ١: ٨١.

(٢) حاشية المكاسب: ٢٥.

(٣) مصباح الفقاهة: ١: ٢٥٩.

وقوله عليه السلام [١] في رواية عبدالملك المتقدّمة ـ حيث شكا إلى الإمام الصادق عليه السلام أنّي ابتليت بالنظر في النجوم ـ فقال عليه السلام: أتقضي؟ قال: نعم، قال: احرق كتبك» بناءً [٢] على أنّ الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

ومقتضى الاستفصال في هذه الرواية [٣]

فهو حرام محرّم، بيعه وشراؤه وإمساكه». بتقريب: أنّ حفظ كتب الضلال ممّا يوجب تقوية الكفر والشرك، ويوهن به الحقّ، فيكون حراماً بمقتضى هذه الرواية.

[١] أي يدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال قوله عليه السلام في رواية عبدالملك...

ومن هنا شرع في ذكر **الدليل السادس** على حرمة حفظ كتب الضلال. **بتقريب:** أنّ النظر إلى كتب النجوم حيث كان موجباً للضلال، والإمام عليه السلام أمر بإحراقها، فيفهم من هذا أنّ حفظ كتب الضلال حرام.

[٢] أي الاستدلال بهذه الرواية إنّما يتمّ بناءً على أنّ صيغة الأمر في قوله: «**احرق كتبك**» موضوعة للوجوب وظاهرة فيه، فإنّه يدلّ بالملازمة على حرمة حفظ الكتب المذكورة. **بتقريب:** أنّ وجوب إحراق الكتب مستلزم لحرمة حفظها؛ لأنّ مَن حفظها قد خالف النهي عن الحفظ، وأمّا بناءً على أنّ الأمر بالإحراق إرشاد إلى طريق نجاةنفسه من الحكم بالنجوم، فلا يتمّ الاستدلال به؛ لأنّه بناءً على هذا لا تدلّ الرواية على وجوب تخليص نفسه عن كتب الضلال كي تدلّ على حرمة حفظها بالملازمة؛ بدعوى أنّ الحافظ لها قد خالف الأمر بإحراق الكتب المضلّة وتضييعها.

[٣] أي مقتضى الاستفصال في رواية عبدالملك، حيث استفصل الإمام عليه السلام بين حكم المنجّم بمقتضى علم النجوم وبين عدم حكمه بمقتضاه، وسأل منه

أنّه إذا لم يترتّب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم [١]. وهذا أيضاً [٢] مقتضى ما تقدّم من إناطة التحريم بما يجيئ منه الفساد محضاً.

نعم [٣]، المصلحة الموهومة [٤]

بقوله: «**أتقضي**»، وحكم بالحرمة على تقدير قضائه بمقتضى علم النجوم لا مطلقاً، فمقتضى هذا الاستفصال دوران الحرمة مدار ترتّب المفسدة على كتب الضلال، وأنّ حفظ كتب الضلال لو لم يترتّب عليه مفسدة لا يكون حراماً.

[١] أي لم يحرم إبقاؤها وحفظها.

[٢] أي عدم حرمة حفظ كتب الضلال مقتضى رواية تحف العقول المتقدّمة، حيث إنّه عليه السلام أناط حرمة الصناعة بمجيئ الفساد المحض منها، فيستفاد منها أيضاً عدم حرمة الصناعة، ومنها حفظ كتب الضلال فيما إذا لم يأت معه الفساد.

[٣] استدراك عمّا ذكره من إناطة حرمة حفظ كتب الضلال بالصورة التي يجيئ منها الفساد المحض، فتختصّ الحرمة بما يجيئ منه الفساد محضاً، وأمّا إذا لم يجئ منه الفساد المحض ـ بأن كان يأتي منه الصلاح تارة والفساد أُخرى ـ فلا يكون حفظها حراماً.

وملخّص الاستدراك عنه هو: أنّ المصلحة التي توجب جواز حفظ الكتب لا بدّ أن لا تكون نادرة، وإلّا فهي ملحقة بالعدم، فهي لا تكون موجبة لجواز حفظ كتب الضلال.

[٤] أي المصلحة المتخيّلة التي لا واقع لها أو المصلحة الموجودة الفعليّة النادرة لا اعتبار بها، فإنّ المصلحة المتخيّلة أو المحقّقة النادرة لا توجب جواز حفظ كتب الضلال، وقد فسّر الشهيدي المصلحة الموهومة بقوله: «يعني

أو المحقّقة [١] النادرة لا اعتبار بها، فلا يجوز الإبقاء [٢] بمجرّد احتمال ترتّب مصلحة على ذلك، مع كون الغالب ترتّب المفسدة، وكذلك [٣] المصلحة النادرة غير المعتدّ بها. وقد تحصّل من ذلك [٤] أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلّا من حيث ترتّب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك [٥] أو كانت المفسدة المحقّقة معارضة بمصلحة أقوى [٦]،

المصلحة التي يتوهّم حدوثها في المستقبل مطلقاً، ولو كانت نادرة».

[١] قال الشهيدي: «أو المصلحة التي حصل العلم أو القطع بحدوثها، ولكنّها نادرة»، أي لا اعتبار بالمصلحة النادرة.

[٢] أي لا يجوز إبقاء كتب الضلال وحفظها بمجرّد ترتّب مصلحة نادرة على إبقائها مع غلبة ترتّب المفسدة على إبقاء الكتب المذكورة وحفظها.

[٣] أي كما لا يجوز حفظ كتب الضلال بمجرّد احتمال ترتّب المصلحة على الحفظ، كذلك لا اعتبار بالمصلحة الفعليّة الموجودة غير المعتدّ بها، فإنّ ترتّب مثل هذه المصلحة لا يكون مجوّزاً لحفظ كتب الضلال.

[٤] أي ممّا ذكرنا من إناطة تحريم حفظ كتب الضلال بترتّب المفسدة على الحفظ، وأمّا إذا ترتّب عليه مصلحة غالبة، فلا يحرم وإن ترتّب عليه المصلحة النادرة فلا أثر له.

[٥] أي إن لم تترتّب مفسدة الضلالة على الحفظ قطعاً أو احتمالاً. هذا إشارة إلى **الصورة الأولى في المسألة**.

[٦] أي قطع بترتّب المفسدة على الحفظ، ولكن كانت المفسدة الموجودة اليقينيّة معارضة بمصلحة أقوى من المفسدة الموجودة، فلا تأثير للمفسدة المحقّقة؛ لما حقّق في محلّه من أنّ الملاك المعارض بما هو أقوى منه أو مثله

أو عارضت المفسدة[١] المتوقّعة مصلحة أقوى[٢]، أو أقرب وقوعاً منها[٣]،

لا أثر له، ولا يترتّب عليه أي حكم إلزامي. هذا إشارة إلى **الصورة الثانية في المسألة**.

[١] أي تكون المفسدة التي يتوقّع ويحتمل حدوثها في المستقبل معارضة بمصلحة متوقّعة ومحتملة الوقوع في المستقبل، وهي أقوى من المفسدة المتوقّعة. هذا إشارة إلى **الصورة الثالثة في المسألة**.

[٢] وإن كانت أبعد وقوعاً من وقوع المفسدة بأن كان احتمال حدوث مصلحة أقوى في المستقبل أبعد من احتمال حدوث مفسدة قويّة.

[٣] أي أقرب وقوعاً في المستقبل من وقوع المصلحة، وإن كانت ضعيفة، بأن تكون المفسدة التي يحتمل وقوعها في المستقبل معارضة بالمصلحة التي يحتمل وقوعها في المستقبل، ووقوعها أقرب احتمالاً من وقوع المفسدة المحتملة، وإن كانت أضعف من المفسدة المحتملة بالاحتمال القريب. وهذا إشارة إلى **الصورة الرابعة**.

وملخّص كلامه إلى هنا: أنّ في المسألة خمس صور: حفظ كتب الضلال يكون حراماً في صورة واحدة، وجائزاً في أربع صور، ونحن نذكر الصور كي يتّضح الأمر:

الصورة الأُولى: أن تترتّب مفسدة الضلال قطعاً أو احتمالاً قريباً على حفظ كتب الضلال، وقد حكم بحرمة الحفظ في هذه الصورة.

الصورة الثانية: أن لا يقطع بترتّب مصلحة على حفظ كتب الضلال، ولم يحتمل ترتّبها عليه احتمالاً قريباً، وحكم ﷺ في هذه الصورة بعدم الحرمة.

الصورة الثالثة: أن قطع بترتّب المفسدة عليه، ولكن كانت المفسدة

فلا [١] دليل على الحرمة، إلّا أن يثبت إجماع [٢]، أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفي الخلاف [٣]

المعلومة المحقّقة معارضة لمصلحة فعليّة معلومة أقوى من المفسدة، وحكم في هذه الصورة أيضاً بعدم الحرمة.

الصورة الرابعة: أن يحتمل ترتّب المفسدة عليه احتمالاً قريباً، ولكن عارضت هذه المفسدة المحتملة المتوقّعة مصلحة أقوى، وإن كان احتمالها بعيداً، وحكم بعدم الحرمة في هذه الصورة أيضاً.

الصورة الخامسة: أن يحتمل ترتّب مفسدة عليه، ولكنّها معارضة للمصلحة المحتملة وهي أقرب وقوعاً من المفسدة المحتملة، وإن كانت المصلحة المحتملة أضعف من المفسدة المحتملة، وحكم بعدم الحرمة في هذه الصورة أيضاً، فيكون حفظ كتب الضلال حراماً في صورة واحدة، وغير حرام في أربع صور، كما عرفت تفصيلها.

[١] جواب لقوله: «فإن لم يكن كذلك»، أي إن لم تترتّب مفسدة على حفظ كتب الضلال فلا دليل على حرمته.

[٢] أي لا يكون حفظ كتب الضلال حراماً فيما إذا لم يترتّب مفسدة على الحفظ، إلّا أن يقوم إجماع على حرمته حتّى في هذه الصورة.

[٣] والمراد من نفي الخلاف هو الذي ذكره في صدر المسألة، حيث جعل عنوان بحثه حفظ كتب الضلال، والمراد بالعنوان هو عنوان كتب الضلال في قوله: «حفظ كتب الضلال حرام في الجملة».

فيكون ملخّص كلامه إلى هنا: أنّ حفظ كتب الضلال لا يكون حراماً عند عدم ترتّب المفسدة عليه، إلّا إذا قام إجماع على الحرمة، أو يلتزم بإطلاق العنوان المأخوذ في موضوع الحكم، وهو عنوان كتب الضلال بأن يقال:

الذي [١] لا يقصر عن نقل الإجماع، وحينئذٍ [٢] فلابدّ من تنقيح العنوان [٣]، وأنّ المراد بالضلال [٤] ما يكون باطلاً في نفسه،

إنّ مقتضى إطلاق قوله: حفظ كتب الضلال حرام، أنّه حرام سواء ترتّبت عليه مفسدة أم لا.

[١] صفة لنفي الخلاف، أي نقل: «لا خلاف» من الشيخ في صدر المبحث عن التذكرة والمنتهى لا يقصر عن نقل الإجماع، فكما لو نقل الإجماع على حرمة حفظ كتب الضلال لأثبت كونه حراماً مطلقاً، كذلك يثبت الحرمة مطلقاً لو نقل عنوان «لا خلاف».

إذن فقوله: «لا خلاف» يدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال، ومقتضى إطلاق هذا العنوان ثبوت الحرمة مطلقاً، وبناءً على هذا لا يكون «لا خلاف» أو الإجماع من الأدلّة اللبّيّة، بل يكون معقده العنوان، فيكون حكمه حكم الدليل اللفظي في انعقاد الإطلاق له، فيتمسّك بإطلاق العنوان.

[٢] أي حينما التزمنا بإطلاق العنوان الذي قال الشيخ: «لا خلاف في حرمته».

[٣] الذي قال الشيخ: «لا خلاف في حرمته» كي نستكشف أنّ حفظ كتب الضلال حرام مطلقاً أم لا؟

وملخّص كلامه: بعد ما قام إجماع وكان معقده عنوان حفظ الكتاب، أو كان العنوان المذكور معقد «لا خلاف» في كلام الشيخ، وهو لا يقصر عن نقل الإجماع الذي يكون معقده عنواناً، فلابدّ أن نتأمّل ونحقّق عنوان كتب الضلال والدقّة في معناه كي نعرف سعته وضيقه.

[٤] أي لا بدّ من تنقيح المراد بالضلال وتوضيح معناه، واحتمل المصنّف في معنى الضلال ثلاثة احتمالات.

وهذا إشارة إلى **الاحتمال الأوّل**.

فالمراد [١] الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، أو أنّ المراد به [٢] مقابل الهداية، فيحتمل أن يراد بكتبه [٣] ما وضع لحصول الضلال، وأن يراد [٤] ما أوجب الضلال وإن [٥] كان مطالبها حقّة، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة [٦] يدّعون أنّ المراد غير ظاهرها، فهذه [٧] أيضاً كتب ضلال على تقدير حقّيّتها. ثمّ الكتب السماويّة

---

[١] أي بناءً على أنّ المراد بالضلال ما يكون باطلاً في نفسه، سواء كان مضلاً أم لا، فيكون المراد من كتب الضلال هي الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، سواء كانت موجبة لإضلال الغير عن الحقّ أم لا.

[٢] أي المراد بالضلال ضدّ الهداية.

[٣] أي يراد بكتب الضلال التي وضعت وأُلّفت لغاية حصول الضلال، وتوجب الانحراف في عقيدة الآخرين، وهذا إشارة إلى **الاحتمال الثاني** في معنى الضلال، فيكون الغرض والغاية من تأليفها إضلال الناس وإغواءهم.

[٤] أي يحتمل أن يراد بكتب الضلال الكتب التي أوجبت الضلال وإن لم يكن الغرض من تأليفها إضلال الناس. وهذا إشارة إلى **الاحتمال الثالث**.

[٥] كلمة «إن» وصليّة، أي أن يراد بكتب الضلال ما يترتّب عليه الضلال، وإن كان مطالبها حقّاً بأن كان ظاهرها شيئاً وباطنها شيئاً آخر، كما إذا كان المطالعون لهذه الكتب لا يتمكّنون من تحليل المسائل والوصول إلى مراد القائل، ولذا يقعون في الضلالة.

[٦] أي لا يقبلها الشرع، كوحدة الموجود، أو أنّ الله لا يعرف الجزئيّات وأمثالهما، فإنّهم وإن كانوا يوجّهون هذه المطالب على نحو لا يخالف الشرع، ويقولون: إنّ المراد ليس المعاني المنكرة بظاهرها في الشريعة.

[٧] أي كتب العرفان والحكماء ـ التي تشتمل على ظواهر غير مقبولة شرعاً ـ

المنسوخة غير المحرّفة لا تدخل في كتب الضلال [١]، وأمّا المحرّفة كالتوراة والإنجيل على ما صرّح به [٢] جماعة فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الأوّل [٣] بالنسبة إلينا، حيث [٤] إنّها [٥] لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة [٦].

نعم، توجب الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما [٧]،

تعدّ من كتب الضلال حتّى على تقدير حقيّة مطالبها في الواقع، كما هم يدّعون ذلك؛ إذ بعد كون ظواهر ما في الكتب مطالب منكرة ومخالفة للشرع توجب إضلال الناس، وتوجيههم للمطالب المذكورة، وبيان المراد الواقعي منها لا يرفع الاضلال الحاصل من ظواهرها.

[١] لأنّها كتب سماويّة لا توجب الإضلال.

[٢] أي بتحريف التوراة والإنجيل.

[٣] وهو أن تكون كتب الضلال مشتملة على المطالب الباطلة، ولكن لا يترتّب الإضلال عليها، فإنّ التوراة والإنجيل بالنسبة إلينا ـ المسلمين ـ تكونان من كتب الضلال بالمعنى الأوّل.

[٤] تعليل لما ذكره من أنّ التوراة والإنجيل داخلتان في كتب الضلال بالمعنى الأوّل، أي لأنّهما وإن كانتا مشتملتين على المطالب الباطلة، إلّا أنّهما لا توجبان ضلالة للمسلمين.

[٥] أي كتب الضلال بالمعنى الأوّل، وهي التوراة والإنجيل بعد وضوح نسخها لا توجب إضلال المسلمين.

[٦] وهي منصوبة على أن تكون مفعولاً لقوله: «لا توجب...».

[٧] حيث إنّهما قبل نسخ دينهما، وجب عليهما أن يعملا بالتوراة والإنجيل النازلتين على موسى وعيسى عليهما السلام، والتوراة والإنجيل المحرّفتان حيث إنّهما

فالأدلّة المتقدّمة لا تدلّ على حرمة حفظهما [١].

قال ﷺ [٢] في المبسوط في باب الغنيمة من الجهاد: «فإن كان في المغنم [٣] كتب نظر [٤]، فإن كانت [٥] مباحة يجوز إقرار اليد عليها،

مشتملتان على المطالب الباطلة توجبان ضلالتهم.

وأمّا بعد نسخ دينهما وقعا في ضلال قطعاً لأجل اعتقادهما ببقاء الدين المنسوخ والتحريف في كتابهما لا يوجب لهما ضلالاً آخر، والتقييد بما قبل نسخ دينهما في كلام شيخنا الأنصاري ﷺ إشارة إلى ما ذكرنا بأنّ الكتب السماويّة المحرّفة أوجبت الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما، حيث أوجبت أن يعتقدوا بالمطالب الباطلة ويتركوا المطالب الحقّة، وأمّا بعد نسخ دينهم فسقطت الكتب المحرّفة عن الاعتبار كلاً، واعتقادهم ببقاء اعتباره أوقعهما في الضلال، ولا أثر لوقوع التحريف في الكتب الساقطة عن الاعتبار رأساً.

[١] أي الأدلّة المتقدّمة الدالّة على حرمة حفظ كتب الضلال، لا تدلّ على حرمة حفظ التوراة والإنجيل؛ لما عرفت من أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلّا من حيث ترتّب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً، والمفروض في المقام أنّه لا يترتّب على حفظهما ضلالة في حقّ المسلمين.

[٢] قال الشهيدي: «الغرض من نقل عبارة الشيخ في المبسوط بيان أنّه مخالف لما أفاده الشيخ الأنصاري من جواز حفظهما، حيث إنّ الشيخ حكم في آخر العبارة بوجوب تمزيق التوراة والإنجيل».

[٣] أي في مكان تجمّع الغنائم فيه.

[٤] فعل ماضٍ مجهول.

[٥] أي إن كانت الكتب الموجودة في المغنم من الكتب المباحة التي يجوز

مثل كتب الطبّ والشعر واللغة والمكاتبات [١]، فجميع ذلك [٢] غنيمة، وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة، كالفقه والحديث؛ لأنّ [٣] هذا مال يباع ويشترى، وإن [٤] كانت كتباً لا يحلّ إمساكها، كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك، فكلّ ذلك [٥] لا يجوز بيعه، فإن كان [٦] ينتفع بأوعيته إذا غسل كالجلود ونحوها فإنّها غنيمة، وإن كان ممّا لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ، فإنّه يمزّق [٧] ولا يحرق؛ إذ ما من كاغذ إلّا وله قيمة ما [٨]

الاستيلاء عليها.

[١] هي الكتب المؤلّفة لإنشاء الرسائل إلى الأهل والأصحاب والأصدقاء والملوك والأمراء.

[٢] أي جميع ما يباح إقرار اليد عليه من الكتب.

[٣] أي إنّما قلنا إنّ جميع الكتب التي يجوز إقرار اليد عليها غنيمة لأنّه مال يباع ويشترى.

[٤] عدل لقوله: «فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها»، أي إن كانت الكتب الموجودة في المغنم كتباً لا يحلّ إمساكها بأن كانت من كتب الكفر والزندقة وكتب السحر وغيرها.

[٥] أي كلّ ما لا يحلّ إمساكه من الكتب لا يجوز بيعه.

[٦] أي إن كان الموجود في المغنم ممّا ينتفع بأوعيته بعد غسلها، وهي بفتح الهمزة وسكون الواو وكسر العين وفتح الياء بدون التشديد، جمع وعاء: ظرف يوعى فيه الشيء، سمّي بالوعاء؛ لأنّه يجمع ما فيه من المتاع.

[٧] مزّق الثوب تمزيقاً: خرّقه وشقّه.

[٨] أي قيمة وإن كانت قليلة، ومع وجود قيمة له يكون إحراقه مصداقاً للإسراف، وهو حرام.

وحكم التوراة والإنجيل هكذا [١]، فإنّه يمزّق؛ لأنّه كتاب مغيّر مبدّل»، انتهى.

وكيف كان [٢]، فلم يظهر من معقد نفي الخلاف [٣] إلّا حرمة ما كان موجباً للضلال، وهو الذي [٤] دلّ عليه الأدلّة المتقدّمة.

نعم، ما كان من الكتب جامعاً للباطل في نفسه من دون أن يترتّب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال لعدم المنفعة المحلّلة المقصودة فيه [٥].

---

[١] أي إنّهما أيضاً من كتب الضلال، ولكن لا يجوز إحراقهما؛ لأنّ لكاغذهما قيمة، والإحراق إتلاف لمال المسلمين، وإنّ حكمهما هو خرقهما والاستفادة من كاغذهما بعد المزق، فيستفاد من الحكم بتمزيقهما عدم جواز حفظهما؛ لكونهما من كتب الضلال.

[٢] أي سواء كان المراد من كتب الضلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، وإن لم يترتّب عليها الإضلال أم كان المراد منها التي يترتّب عليها الإضلال.

[٣] الذي قال الشيخ في صدر المبحث: «حفظ كتب الضلال حرام بلا خلاف» ومعقد نفي الخلاف في حرمته عنوان كتب الضلال. ولم يظهر من معقد نفي الخلاف إلّا حرمة كتب الضلال التي يترتّب عليها الإضلال، ولا يشمل الكتب المشتملة على المطالب الباطلة التي لا يترتّب عليها الإضلال.

[٤] أي ما كان من الكتب موجباً للإضلال دلّ على حرمته الأدلّة المتقدّمة الدالّة على حرمة حفظ كتب الضلال.

[٥] وما ذكره في المبسوط ما من كاغذ إلّا وله قيمة لا يصيّر هذه الكتب مالاً؛ لأنّ الماليّة تتحقّق بوجود منفعة مقصودة، ومجرّد وجود قيمة بخسة لا يوجب ماليّة معتدّة بها للشيء، فيكون بيع الكتب المذكورة باطلاً؛ لعدم

مضافاً [١] إلى آيتي لهو الحديث، وقول الزور. أمّا وجوب إتلافها [٢] فلا دليل عليه، وممّا ذكرنا [٣] ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأُصول والفروع والحديث وأُصول الفقه، وما دونها [٤] من العلوم، فإنّ المناط في وجوب الاتلاف جريان [٥] الأدلّة المتقدّمة، فإنّ الظاهر عدم جريانها [٦] في حفظ شيء من تلك الكتب إلّا القليل ممّا أُلّف في خصوص إثبات الجبر ونحوه [٧]، وإثبات تفضيل الخلفاء [٨]

كون المبيع، وهي الكتب المذكورة مالاً، والحال أنّه يعتبر في صحّة البيع مالية المبيع.

[١] أي مضافاً إلى ما سبق من أنّ الكتب الجامعة للأباطيل لا تقابل بالمال، فيكون بيعها باطلاً من هذه الجهة تشملها الآيتان المتقدّمتان أيضاً، وتدلّان على عدم جواز بيعها، وهما آية لهو الحديث وآية قول الزور، فيكون عدم جواز بيع الكتب المذكورة لهذه الوجوه الثلاثة، وهي عدم ماليّة الكتب المذكورة، وآية لهو الحديث، وآية قول الزور.

[٢] أي وجوب إتلاف الكتب الجامعة للأباطيل من دون أن يترتّب عليها ضلالة.

[٣] من أنّ مناط حرمة حفظ كتب الضلال إضلال الناس.

[٤] أي غير العلوم المذكورة من سائر العلوم، كالكتب المؤلّفة في فضائل بني أُميّة وبني العبّاس وغيرهما.

[٥] أي شمول الأدلّة الدالّة على حرمة حفظ كتب الضلال لكتب المخالفين أيضاً.

[٦] أي عدم شمول الأدلّة الدالّة على حرمة حفظ كتب الضلال في شيء من كتب المخالفين.

[٧] كالتفويض. فإنّ مثل هذه الكتب وإن كانت قليلة إلّا أنّها توجب الإضلال.

[٨] أي الكتب المؤلّفة في إثبات تفضيل الخلفاء على الأمير (سلام الله عليه).

أو فضائلهم [١]، وشبه ذلك [٢].

وممّا ذكرنا [٣] أيضاً يعرف وجه ما [٤] استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض والاحتجاج على أهلها، أو للاطّلاع على مطالبهم ليحصل به [٥] التقيّة، أو غير [٦] ذلك.

ولقد أحسن جامع المقاصد حيث قال: «إنّ فوائد الحفظ كثيرة»، وممّا ذكرنا أيضاً يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال، فإنّ الواجب رفعه [٧] ولو [٨] بمحو جميع الكتاب،

---

[١] أي الكتب المؤلّفة في إثبات فضائلهم المكذوبة.

[٢] من الكتب المؤلّفة في التشنيع على الفرقة الحقّة أو على القول بوجود الحجّة المنتظر عجل الله فرجه الشريف.

[٣] من أنّ مناط حرمة حفظ كتب الضلال هو الإضلال والإفساد.

[٤] أي وجه استثناء حفظ كتب الضلال من حرمة حفظها فيما إذا كان الحفظ للنقض على المخالفين، أو إذا كان الحفظ للاحتجاج على أهل كتب الضلال، أو لأجل الاطّلاع على مطالب المخالفين لكي يتمكّن من التقيّة؛ إذ ما لم يعلم بمطالبهم لا يدري أنّ عمله هذا موافق لهم كي يحصل به التقيّة أم لا.

[٥] أي لكي يحصل بسبب الاطّلاع على مطالبهم التقيّة منهم؛ لما عرفت من أنّ التمكّن من التقيّة يتوقّف عليه.

[٦] أي أو كان الحفظ لغير الأُمور المذكورة من الأغراض العقلائيّة والشرعيّة.

[٧] أي رفع هذا البعض الموجب للإضلال.

[٨] كلمة «لو» وصليّة، أي ولو كان رفع البعض متوقّفاً على محو جميع الكتاب، فلا بدّ من رفعه، فإن رفع البعض واجب وإن كان محوه بسبب محو جميع الكتاب.

إلّا أن يزاحم مصلحة وجوده [١] لمفسدة وجود الضلال، ولو كان [٢] باطلاً في نفسه كان خارجاً عن الماليّة، فلو قوبل [٣] بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضة بالنسبة إليه. ثمّ إنّ الحفظ المحرّم [٤] يراد منه الأعمّ من الحفظ بظهر القلب والنسخ [٥] والمذاكرة، وجميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلّة.

---

[١] أي مصلحة وجود الكتاب وحفظه كانت مزاحمة لوجود مفسدة الإضلال فيه، فإنّ بعضه وإن كان موجباً للإضلال، إلّا أنّ المصلحة الموجودة في حفظ بعضه الآخر تزاحم مفسدة الإضلال، فيدخل المقام في باب التزاحم، فعلى تقدير تساويهما يكون الحفظ جائزاً.

وعلى تقدير رجحان المصلحة على المفسدة يكون حفظ الكتاب راجحاً، وعلى تقدير رجحان المفسدة على المصلحة يكون إتلافه راجحاً.

[٢] أي لو كان بعض الكتاب مشتملاً على المطالب الباطلة بحيث لا يترتّب عليه غرض دنيوي ولا أخروي.

[٣] أي وقعت المقابلة بين جزء الكتاب الذي ليس بمال بجزء من الثمن تبطل المعاملة بالنسبة إلى البعض الذي ليس بمال، ووقع الثمن بإزائه.

[٤] أي ما ذكرنا من حرمة حفظ كتب الضلال يراد بالحفظ الحرام فيه جميع ما يكون مصداقاً للحفظ ولو أن يحفظه في ذهنه.

[٥] أي يحفظه باستنساخ الكتاب، فيكون كلّ شيء يصدق عليه حفظ الكتب المضلّة حراماً.

• • • • • • • • • • • • •

«التحقيق»

قد استدلّ شيخنا الأعظم على حرمة كتب الضلال بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع، وأشار إليه بقوله: «بلا خلاف كما في التذكرة وعن المنتهى»، وقد فهم المحقّق الأردبيلي من قوله: «بلا خلاف» الإجماع، حيث قال: «وقد يكون إجماعيّاً أيضاً، يفهم من المنتهى».

وفيه:

أوّلاً: إنّ نفي الخلاف لا يستلزم ذهاب الكلّ الكاشف عن رأي المعصوم كي يطلق الإجماع عليه، ولذا حكى عن الحدائق أنّه لا دليل على حرمة حفظ كتب الضلال، وأمّا الوجوه التي أقاموها على حرمته فهي تخمينيّة.

وثانياً: على تقدير تحقّق الإجماع فهو مدركي في المقام.

الوجه الثاني: حكم العقل بوجوب قلع مادّة الفساد.

وأُجيب عنه بجوابين:

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقّق الأيرواني بقوله: «العقل لو حكم بذلك لحكم بوجوب قتل الكافر؛ لأنّه مادّة الفساد، بل حكم بوجوب قتل مطلق مَن يضلّ عن سبيل الله بعين ذلك الملاك، ولحكم أيضاً بوجوب حفظ مال الغير عن التلف، لكن حكمه بذلك ممنوع، والمتيقّن من حكمه هو حكمه بقبح إلقاء الفساد ومصداقه فيما نحن فيه تأليف كتب الضلال لا حفظها».

الجواب الثاني: ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ بقوله: «إنّ مدرك حكم العقل إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم بدعوى: أنّ قلع مادّة الفساد حسن، وحفظها ظلم وهتك للشارع.

. . . .

فيرد عليه: أنّه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلّا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكويناً، مع أنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشرّ، وإن كان مدرك حكمه وجوب الاطاعة وحرمة المعصية لأمره تعالى بقلع مادّة الفساد، فلا دليل على ذلك إلّا في موارد خاصّة، كما في كسر الأصنام والصلبان وسائر هياكل العبادة.

وأورد عليه بعض الأكابر بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه لو كان حفظ الكتب ظلماً فلا وجه لمنع قبحه وحرمته؛ إذ قبح الظلم من الأحكام العقليّة المستقلّة التي يستحيل تخلّفها عن موضوعاتها، وعنوان الظلم من العناوين التي بأنفسها يحكم عليها بالقبح، فمع حفظ عنوان الظلم عدم قبحه خلف.

وفيه: أنّه ﷺ في مقام إنكار حكم العقل بوجوب قلع مادّة الفساد، بدعوى: أنّ ملاك حكم العقل بالحسن هو العدل وبالقبح هو الظلم، فإنّ حكم العقل بوجوب قلع مادّة الفساد إمّا من باب أنّ قلعها مصداق للعدل، فيكون القلع حسناً، وإمّا أن حفظ مادّة الفساد ظلم، فيكون قبيحاً عقلاً، فحكم العقل مدركه وملاكه بلزوم قطع مادّة الفساد من باب أنّ حفظ مادّة الفساد ـ وهي كتب الضلال ـ ظلم، فالعقل يحكم بدفع هذا الظلم وقلعه، فيكون حكم العقل بقلع ودفع مادّة الفساد منتهياً إلى رفع الظلم، ووجوب المنع من تحقّق الظلم في العالم، وهو غير واجب.

ومنشأ إشكال المستشكل توهّم أنّ الضمير في قول الأُستاذ الأعظم: «وحفظها ظلم» يرجع إلى كتب الضلال، ولذا أورد عليه بأنّ حفظ الكتاب لو كان مصداقاً للظلم لا وجه لمنع قبحه، والحال أنّه يرجع إلى مادّة الفساد، فإنّ الأُستاذ الأعظم لا ينكر قبح الظلم عقلاً، وإنّما يمنع وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، ويقول:

• • • • • • • • • • • • •

إنّ حكم العقل بوجوب قلع مادّة الفساد يرجع إلى وجوب دفع الظلم، وهو ليس بواجب عقلاً، فتأمّل كي لا تخلط بين الأمرين كما اختلط الأمر على المستشكل.

وقال: «إنّ الالتزام بكون الحفظ ظلماً مع عدم حرمته وعدم وجوب دفعه غريب»، وأنت رأيت أنّ الأُستاذ لم يقل بأنّ حفظ كتب الضلال ظلم، ومع ذلك ليس بقبيح عقلاً، بل إنّه قال إنّ مرجع حكم العقل بوجوب قلع مادّة الفساد إلى قبح الظلم بمعنى أنّ حفظ مادّة الفساد ظلم، فيجب بحكم العقل حسم مادّة الفساد كي لا يتحقّق الظلم، وأجاب عنه بأنّ حسم مادّة الفساد غير واجب عقلاً؛ لأنّه يرجع إلى دفع الظلم، وهو غير واجب.

الوجه الثاني: وقال إنّه أغرب من الايراد السابق عليه، ما ذكره من أنّه لو وجب ذلك لوجب على الله تعالى المنع من الظلم تكويناً؛ إذ يرد عليه:

أوّلاً: أنّ المدّعى كون الحفظ بنفسه ظلماً فيحرم، والنقض بأنّه لو كان كذلك لزم على الله المنع من أن يظلم شخص شخصاً آخر تكويناً غير مربوط بالاستدلال، كما هو واضح.

وثانياً: نمنع كون كلّ واجب عقلي واجباً على الله تعالى.

وفيه: قد عرفت أنّ المدّعى إثبات وجوب قلع مادّة الفساد من باب أنّ حفظ مادّة الفساد المنطبق على حفظ كتب الضلال ظلم، وحيث إنّ حفظها ظلم، فالعقل يحكم بوجوب قلعها؛ لكون إبقائها ظلماً، وعليه يكون الايراد في محلّه؛ لأنّه لو كان قلع مادّة الفساد واجباً لأنّ حفظ مادّة الفساد ظلم، فيرجع وجوب قلع مادّة الفساد إلى وجوب رفع الظلم، وهو ليس بواجب في جميع الموارد، كما ذكره الأُستاذ.

وأمّا ما ذكره من منع كون كلّ واجب عقلي واجباً على الله، ففساده أوضح من أن يخفى؛ لأنّ الواجب العقلي إمّا بملاك العدل فهو أعدل العادلين، فالعدل فعله،

• • • • • • • • • • • • •

وهو حسن ، والعقل يحكم بحسن أفعاله ، وينبغي أن يصدر منه ، وإمّا بملاك الظلم ، فالعقل يحكم بقبح صدوره منه وامتناعه.

فتحصّل إلى هنا : أنّه لم يقم دليل على وجوب حسم مادّة الفساد.

نعم ، إذا كان الفساد موجباً لوهن الحقّ وسدّ بابه وإحياء الباطل وتشييد كلمته وجب دفعه ؛ لأهمّيّة حفظ الشريعة المقدّسة ، ولكنّه أيضاً وجوب شرعي في مورد خاصّ ، فلا يرتبط بحكم العقل.

الوجه الثالث: قوله تعالى : ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ**﴾[١] ، وقد ورد في تفسير التبيان : « ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**﴾ أي يستبدل لهو الحديث ». قيل في معناه قولان :

أحدهما : أن يشتري كتاباً فيه لهو الحديث.

الثاني : أن يشتري لهو الحديث عن الحديث.

تقريب الاستدلال به : أنّه تعالى ذمّ من اشترى كتاباً فيه لهو الحدث ، فاشتراء الكتاب يشمل حفظ كتب الضلال أيضاً ؛ لأنّ الاشتراء لا موضوعيّة له ؛ ولذا تشمل الآية مطلق الأخذ والتسلّط ولو بغير الشراء.

وأورد على الاستدلال بها بوجوه :

منها : ما ذكره المحقّق الأيرواني[٢] : من أنّ المراد من الاشتراء هو التعاطي ، وهو كناية عن التحدّث به ، وهذا داخل في الإضلال عن سبيل الله بسبب التحدّث بلهو الحديث ، ولا إشكال في حرمة الإضلال ، وذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الإضلال.

---

(١) لقمان ٣١: ٦.

(٢) حاشية المكاسب: ٢٥.

• • • • • • • • • • • • •

ومنها: ما ذكره الأستاذ الأعظم[١]: من أنّ المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للإضلال، والذي يشهد عليه أنّه قال في مجمع البيان: «نزلت الآية الشريفة في النضر بن الحارث بن كلدة، فإنّه كان يتّجر فيخرج إلى فارس فيشتري كتباً فيها أخبار الأعاجم، ويحدّث بها قريشاً، ويقول: إنّ محمّداً يحدّثكم بحديث عاد وثمود، وأنا أُحدّثكم بحديث رستم واسفنديار، وأخبار الأكاسرة، فيستمعون حديثه ويتركون استماع القرآن».

وقريب من هذا المضمون ما نقله صاحب التبيان، فإذا ثبت أنّ الذمّ ورد على اشتراء لهو الحديث، ومن الواضح أنّ هذا المعنى أجنبيّ عن حفظ كتب الضلال؛ لعدم العلم بترتّب الغاية المحرّمة عليه، غاية الأمر يحتمل ترتّب الإضلال على الحفظ.

ومنها: أنّ المستفاد من الآية حرمة الاشتراء، ولا يستفاد منها حرمة إبقائها بعد الشراء، كما أنّ التصوير حرام، وأمّا اقتناؤه فليس بحرام.

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[٢].

تقريب الاستدلال به على ما ذكره المحقّق الشيرازي[٣]: «إنّ قول الزور وإن كان ظاهراً في نفسه في التكلّم بالباطل، إلّا أنّه بعد ما فسّرت الآية الشريفة في الأخبار باستماع الغناء يعلم أنّ المستفاد من أمثال تلك العبارات الاجتناب عن مطلق ما يدلّ عليه الباطل، قولاً كان أو كتاباً».

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢٥٥.

(٢) الحجّ ٢٢: ٣٠.

(٣) حاشية المكاسب: ٧٢.

• • • • • • • • • • • • •

وقال السيّد اليزدي[١]: «يمكن دعوى شمول الآية وعمومها لحفظ كتب الضلال، فإنّ مقتضى إطلاق الاجتناب عن القول الزور الاجتناب عنه بجميع الأنحاء الذي منها ما نحن فيه».

وناقش المحقّق الأيرواني[٢] في الاستدلال بها: «بأنّ الأمر بالاجتناب عن قول الزور كالأمر بالاجتناب عن الغيبة والبهتان وغيرهما من سائر المحرّمات، يراد به ترك إيجاده لا ترك الموجود منه بالفرار منه أو إعدامه. إذن فالآية أجنبيّة عن المقام. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ صدق القول على الكتاب غير واضح ليكون كتابته ونسخه مندرجاً تحت قول الزور.

وثالثاً: إنّ أحداً لم يلتزم بوجوب إعدام الأكاذيب المحرّرة أو بحرمة إثبات اليد عليها مع أنّها من أظهر أفراد قول الزور».

كما ناقش فيه الأستاذ الأعظم[٣] بأنّ قول الزور قد فسّر بالكذب والغناء، ولا يشمل حفظ كتاب الضلال».

وفيه: أنّ التفسير بالرواية لا يدلّ على الحصر، فإنّ الروايات تبيّن المصداق، ولا تدلّ على حصر قول الزور بالكذب والغناء.

إن قلت: إنّ تفسير قول الزور بالكذب لا ينافي الاستدلال به لحرمة حفظ كتب الضلال؛ إذ كتب الضلال من أظهر مصاديق الكذب.

قلت: إنّ غاية ما يستفاد من الآية حرمة التكلّم بالكذب لا إعدام المكذوبات،

---

(١) حاشية المكاسب: ٢٣.

(٢) حاشية المكاسب: ٢٥.

(٣) مصباح الفقاهة: ١: ٢٥٩.

وإلّا لوجب إعدام جميع ما فيه الكذب ولم يلتزم به أحد .

الوجه الخامس: أنّ جملة من فقرات رواية تحف العقول تدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال .

وفيه: أنّها ضعيفة السند ، ومعه لا حاجة إلى التعرّض لفقرات الرواية ، وبيان تقريب الاستدلال بها . إن شئت فلاحظ مصباح الفقاهة[1] .

الوجه السادس: حسنة عبدالملك الواردة في التنجيم ، حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم « فقال لي : **تقضي** ؟ قلت : نعم ، قال : **احرق كتبك** » .

وفيه:

أوّلاً: إنّ الأمر فيها بالإحراق أمر إرشاديّ إلى التخلّص من الابتلاء بالنجوم ، ولا يدلّ على وجوب الإعدام تكليفاً .

وثانياً: إنّه على تقدير كونه ظاهراً في الوجوب يدلّ على جواز الحفظ عند عدم القضاء .

وثالثاً: إنّ سيّدنا الأستاذ ناقش في سندها بالقول : « بأنّ إسناد الصدوق إلى عبدالملك ضعيف » .

فتلخّص من جميع ما ذكرنا عدم قيام دليل على حرمة كتب الضلال .

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢٥٦.

الثامنة [١]: الرشوة [٢] حرام، وفي جامع المقاصد والمسالك أنّ على تحريمها إجماع المسلمين، ويدلّ عليه [٣]

---

[١] أي **المسألة الثامنة** من النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به، وهي الرشوة.
يقع الكلام في هذه المسألة في فروع:

الفرع الأوّل: في بيان الرشوة حكماً وموضوعاً. وأشار إلى بيان حكمها بقوله: «الرشوة حرام...»، وإلى بيان موضوعها، وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة في القاموس...».

[٢] مثلثة الراء، وسكون الشين وفتح الواو: من رشا يرشو رشواً، ومعناه لغةً: إعطاء الحاكم أو غيره ممّن بيده الرتق والفتق، والحكم والفصل، شيئاً من المال المعبّر عنه بالجعل ـ بضمّ العين ـ. وفي الاصطلاح: إعطاء الجُعل للقاضي ليحكم له، سواء كان المعطي على حقّ أو باطل.

[٣] أي يدلّ على تحريم الرشوة الكتاب، ومراده منه آية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(١).

بتقريب: أنّها دلّت على النهي عن الإدلاء بالمال إلى الحكّام لإبطال الحقّ أو إقامة الباطل حتّى يأكلوا بذلك فريقاً من أموال الناس بالإثم والعدوان، وهذا هو معنى الرشوة، ومعنى الادلاء هو إرسال الدلو في البئر لنزح الماء، وهو كناية عن تقريب المال إلى الحكّام ليحكموا كما يريده الراشي، فالمقصود إعطاء الرشوة للحاكم ليستخرج بها رأيه كما يستخرج الماء من البئر بالدلو. الفريق: هو القطعة المفروقة المعزولة من الشيء.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

الكتاب والسنّة [١]، وفي المستفيضة [٢] أنّها كفر بالله العظيم أو شرك، ففي رواية الأصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أيّما والٍ [٣] احتجب [٤] عن حوائج الناس احتجب [٥] الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ هديّة كان غلولاً [٦]، وإن أخذ الرشوة فهو شرك»(١).

---

[١] أي يدلّ على تحريم الرشوة السنّة.

[٢] وهي الروايات الكثيرة التي لم تبلغ حدّ التواتر، فتدلّ على أنّ الرشوة كفر...، أي يعاقب مثل عقاب كافر أو مشرك، والغرض منه التنزيل، لا أنّها موجبة للشرك والكفر حقيقةً.

[٣] ليس المراد من الوالي هو الوالي المصطلح كي يقال: إنّ الرشوة المذكورة في هذه الرواية لا تناسب الرشاء في الحكم، حيث إنّ القضاء لا يكون من شأن الوالي، بل المراد منه هو المعنى العامّ الذي يشمل كلّ مَن بيده الحكم والفصل وإن كان والياً.

[٤] بأن جعل بينه وبين حوائج الناس حجاباً وابتعد عنهم بحيث لا يقدر الناس أن يصلوا إليه كي يطلبوا منه حوائجهم.

[٥] أي جعل الله سبحانه وتعالى أيضاً حجاباً بينه وبين هذا الشخص، وهو كناية عن ابتعاده عن رحمة الله.

[٦] الغلول: الخيانة والانحراف عن الصواب. وعن المصباح: «غلّ غلولاً من باب قعد. واغلّ ـ بالألف ـ: خان». والفرق بين الهديّة والرشوة أنّ الهديّة إعطاء الشيء للقاضي من دون أن يشترط عليه أن يحكم له، والرشوة إعطاء الشيء للقاضي بشرط أن يحكم له.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

وعن الخصال في الصحيح عن عمّار بن مروان، قال: «كلّ شيء غلّ [١] من الإمام فهو سحت [٢]»، والسحت أنواع كثيرة:

منها [٣]: ما أُصيب من أعمال الولاة الظلمة.

ومنها: أُجور [٤] القضاة، وأُجور الفواجر، وثمن الخمر والنبيذ المسكر، والربا بعد [٥] البيّنة.

فأمّا الرشا يا عمّار في الأحكام [٦] فإنّ ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله.

ومثلها [٧] رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام.

وفي رواية يوسف بن جابر: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله مَن نظر إلى فرج امرأة

---

[١] ماضٍ مجهول، أي كلّ شيء، سواء كان هديّة أو رشوة، صار سبباً لخيانة إمام في حكمه وقضائه.

[٢] عن الخليل: «السحت: كلّ حرام قبيح الذكر يلزم منه العار، نحو ثمن الكلب والخمر والخنزير»، وعن النهاية: «السحت: الحرام الذي لا يحلّ كسبه».

[٣] أي من أنواع السحت ما أخذه من الأجرة بإزاء عمل كان للولاة الظلمة، مثلاً: الوالي الظالم كان له عمل، وهو بناء داره، والأجير الذي يبني له داراً بإزاء أُجرة معيّنة، وهذه الأُجرة التي أصابها بإزاء أعماله حرام.

[٤] أي أُجرة القضاة بإزاء قضاوتهم من أنواع السحت؛ لأنّه لا يجوز للقاضي أن يأخذ الأُجرة بإزاء قضاوته.

[٥] أي الربا بعد قيام الدليل على حرمته يعدّ من أنواع السحت. وأمّا إذا لم يعلم بحرمته فليس من السحت.

[٦] وفي تقييد الرشا بالأحكام إشارة إلى أنّ الرشاء في غير الأحكام ليس حراماً.

[٧] أي مثل صحيحة عمّار بن مروان، رواية سماعة، فإنّها أيضاً دلّت على حرمة الرشوة.

لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة»[١].

وظاهر هذه الرواية[٢] سؤال الرشوة لبذل فقهه، فتكون ظاهرة[٣] في حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحقّ أو للنظر[٤] في أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحقّ من غير اُجرة.

---

[١] أي سأل الفقيه وطلب من الناس الرشوة كي يبيّن لهم الحكم بما أنّه فقيه، أو يقضي لهم بأنّه حاكم.

[٢] أي الظاهر من رواية يوسف أنّ سؤال الفقيه الرشوة إنّما هو كان لأجل بذل فقهه، بأن جعل بذل فقهه مشروطاً بإعطاء المحتاج إلى فقهه الرشوة. ومنشأ هذا الظهور هو تفريع سؤال الرشوة في الرواية على احتياج الناس إلى فقهه، فيفهم من العبارة حيث احتاج الناس إلى الفقيه لفقهه فسألهم الرشوة لأجل بذل فقهه.

وقال المامقاني: «لا يخفى أنّ استظهار المصنّف ﵀ ما ذكره من الرواية مبنيّ على تفريع سؤال الرشوة على احتياج الناس إلى فقهه».

[٣] أي تكون رواية يوسف ظاهرة في أنّ أخذ الرشوة للحكم بالحقّ حرام.

وقال المحقّق المامقاني: «إنّ نظر شيخنا الأنصاري في تخصيصه حرمة أخذ الرشوة بالحكم بالحقّ، واحترازه عن الحكم بالباطل إلى أنّ الناشئ من الفقه لا يكون إلّا الحقّ؛ لأنّ الباطل ليس من آثار الفقه وثمراته.

[٤] بعدما كان مقتضى التفريع في الرواية أن يكون سؤال الرشوة لبذل فقهه، وبذل الفقه أعمّ من إنشاء الحكم، ومن توجيه النظر إلى أمر المترافعين، فبذل الفقه أعمّ من أن يكون لبيان ما فهمه أو لتوجيه الفهم والمعرفة إلى حقيقة الواقعة.

وهذا المعنى [١] هو ظاهر [٢] تفسير الرشوة في القاموس بالجعل [٣]،

والحاصل: أنّ شيخنا الأعظم استفاد من الرواية تحريم الرشوة مع كون الحكم حقّاً، سواء أخذها في مقابل الحكم أم في مقابل النظر في أمر المترافعين، فإنّ أخذ الرشوة يكون حراماً حتّى لو أخذ بإزاء النظر في مقدّمات الحكم، أي بإزاء التأمّل في دعاويهم وأدلّتهم، ثمّ يحكم بينهما بالحقّ من دون أن يأخذ الرشوة في مقابل هذا الحكم.

[١] وهو أخذ المال للحكم بالحقّ أو للنظر في أمر المترافعين، فتكون الرشوة حقيقة أخذ المال للحكم، سواء كان حقّاً أو باطلاً، أو للنظر في أمر المترافعين.

[٢] أي يظهر من تفسير الرشوة بالجعل أنّ مراد القاموس أيضاً من الرشوة أخذها للحكم بالحقّ أو للنظر في أمر المترافعين. وجه الظهور هو أنّ الجعل للقاضي لا يكون إلّا لأجل حكمه أو لنظره، ولا يخفى أنّ تفسير الرشوة بالجعل تفسير لها بالأعمّ، فإنّ الجعل أعمّ من أن يكون للحكم بالحقّ أو الباطل.

[٣] بضمّ الجيم وسكون العين: متعلّق بقوله: «تفسير» وذكروا أربعة احتمالات في معنى الرشوة:

الأوّل: ما يُعطى مقابل الحكم الصحيح، سواء جعل عوضاً عن نفس الحكم أو عن مقدّماته، كالنظر في أمر المترافعين، وهذا المعنى ظاهر القاموس، ويساعده ظاهر كلام المحقّق الثاني، وصريح الحلّي.

الثاني: ما يعطى للقاضي للحكم له في الواقعة بالباطل وبقضاء الجور.

الثالث: إعطاء المال لغاية الوصول إلى غرضه من الحكم له، أو أمر آخر يفعله الغير له.

الرابع: إعطاء المال للقاضي للحكم له حقّاً أو باطلاً.

وإليه [١] نظر المحقّق الثاني حيث فسّر في حاشيته الإرشاد الرشوة بما يبذله أحد المتحاكمين، وذكر في جامع المقاصد أنّ الجعل [٢] من المتحاكمين للحاكم رشوة، وهو [٣] صريح الحلّي أيضاً في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقاً [٤] وإعطائها [٥] إلّا إذا كانت على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطى.

---

[١] أي إلى المعنى الذي ذكره للرشوة صاحب القاموس نظر المحقّق أيضاً.

بتقريب: أنّ بذل أحد المتحاكمين لا يكون إلّا في مقابل الحكم، أو في مقابل النظر إلى مقدّمات الحكم، ولكنّ دلالته على أخذ المال بإزاء الحكم بالحقّ إنّما تكون بالإطلاق، والشيخ استظهر من كلام الإرشاد أنّ نظره في الرشوة ما يبذل بإزاء الحكم بالحقّ، أو بإزاء النظر إلى مقدّماته من إطلاق كلام الإرشاد، حيث إنّه لم يقيّد ما يبذله أحد المتحاكمين بكونه من إحقاق الباطل وإبطال الحقّ، فشمل إطلاق كلامه ما لو أخذ المال بإزاء الحكم بالحقّ فيكون رشوة وحراماً.

[٢] بضمّ الجيم وسكون العين: اسم مصدر، وهو ما يجعل من الأموال بإزاء عمل وغيره، فيفهم من هذا الكلام أنّ الرشوة عباره عن أخذ شيء في مقابل الحكم أو النظر إلى مقدّماته، ومقتضى إطلاق كلامه، سواء كان الجعل في مقابل حقّ أو باطل.

[٣] أي معنى الرشوة عبارة عن بذل المال أو أخذه في مقابل الحكم بالحقّ، أو النظر إلى مقدّماته.

[٤] أي سواء كان الأخذ على إجراء حكم صحيح، أو حكم باطل.

[٥] أي في مسألة تحريم إعطاء الرشوة، إلّا إذا كانت الرشوة على إجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطي لتوقّف أخذ حقّه عليه، ولكن يحرم على

ولكن [١] عن مجمع البحرين قلّما تستعمل الرشوة إلّا فيما يتوصّل به

الآخذ، وأنت ترى أنّ هذا الكلام منه صريح في حرمة أخذ الرشوة على الآخذ، وإن كان في مقابل الحقّ.

قال في السرائر ـ في باب آداب القضاء من كتاب القضايا والأحكام ـ ما نصّه: «والقاضي بين المسلمين، والحاكم، والعامل عليهم يحرم على كلّ واحد منهم الرشوة؛ لما روى عن النبيّ ﷺ، قال: **لعن الله الراشي، والمرتشي في الحكم**، وهو حرام على المرتشي في كلّ حال، وأمّا الراشي، فإن كان قد رشى على تغيير حكم أو إيقافه فهو حرام، وإن كان على إجرائه على واجبه لم يحرم عليه أن يرشوه لذلك؛ لأنّه يستنقذ ماله فيحلّ ذلك له ويحرم على آخذه»، انتهى.

وقال المحقّق المامقاني ـ بعد نقل نصّ كلام الحلّي ـ: «ووجه صراحته أنّه فرض إعطاء الرشوة من المحقّ والمبطل، حيث قال: فإن كان قد رشى على تغيير حكم أو إيقافه فهو حرام، وإن كان على إجرائه على واجبه لم يحرم عليه»، وأنت ترى أنّه يقول بصدق الرشوة في كلتا الصورتين، وإنّما يقول بعدم حرمتها في الفرض الثاني.

وقال الشهيدي: «بل هو صريح الحلّي من جهة قوله: إلّا إذا كانت على إجراء حكم صحيح، حيث إنّه صريح في كون المأخوذ في قبال الحكم بالحقّ داخلاً في الرشوة موضوعاً وخارجاً عنها حكماً.

[١] استدراك عمّا ذكره من شمول الرشوة لما هو مبذول للحكم بالحقّ، أو للنظر للمترافعين في كلمات القوم. وخلاصة الاستدراك: أنّ الرشوة مختصّة بما يبذل بإزاء الباطل إلّا أنّ في قوله: «قلّما تستعمل...» إشارة إلى أنّ اختصاص الرشوة للحكم بالباطل غالبيّ وليس بدائميّ؛ لأنّه قلّما تستعمل الرشوة

إلى إبطال حقّ أو تمشية باطل.

وعن المصباح: «هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له [١]، أو يحمله [٢] على ما يريد».

وعن النهاية: «أنّها [٣] الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة [٤]، والراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل، والمرتشي الآخذ، والرايش هو الذي يسعى بينهما ليزيد لهذا أو ينقص لهذا».

فيما يتوصّل بها إلى الحقّ.

[١] أي ليحكم لنفع المعطي، سواء كان الحكم المذكور حقّاً أو باطلاً.

قال الشهيدي: «إنّ مقتضى عبارة المصباح عدم شمول الرشوة لما يبذل في مقابل الحكم بالحقّ لو لم يكن لنفع الباذل».

[٢] أي يحمل المعطي الحاكم على ما يريد منه، فإنّ ما يريد منه يعمّ ما كان حقّاً أو باطلاً.

[٣] أي الرشوة عبارة عمّا يتوصّل به إلى الحاجة.

[٤] أي يجعل المعطي الآخذ صنيع نفسه ليعمل له ما يريد منه.

قال الشهيدي: «ومقتضى عبارة النهاية ـ بعد ضمّ صدرها، أعني قوله: إنّها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة الظاهرة بإطلاقه في كون الحاجة وما يوافق غرضه حقّاً أو باطلاً بذيلها، أعني قوله: والراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل، الظاهر في الاختصاص بالباطل لبعد تخالف المشتقّ والمشتقّ منه في العموم والخصوص ـ هو أنّه يعتبر في الرشوة أن يكون ما يبذل بإزائه المال باطلاً، ولنفع الراشي، حكماً كان أو غيره»، وهذا الذي ذكره موجود في كلمات المحقّق المامقاني أيضاً.

وممّا يدلّ على عدم عموم الرشاء لمطلق الجعل على الحكم [١] ما [٢] تقدّم في رواية عمّار بن مروان من [٣] جعل الرشاء في الحكم مقابلاً لأُجور القضاة، خصوصاً بكلمة «أمّا» [٤].

نعم [٥]، لا يختصّ بما يبذل على خصوص الباطل،

---

[١] حتّى إذا كان الحكم بالحقّ ولغير الباذل.

[٢] مبتدأ مؤخّر، وخبره المقدّم: «وممّا يدلّ...»، أي ما تقدّم في رواية مروان ممّا يدلّ على أنّ الرشوة لا تشمل مطلق الجعل على الحكم، وإن كان الحكم بالحقّ ولغير الباذل.

[٣] بيان لما تقدّم. وتوضيحه: أنّه في رواية عمّار قد جعل الرشاء في الحكم مقابلاً لأُجور القضاة، حيث ورد فيها: «**ومنها أُجور القضاة...**»، وأمّا الرشاء في الأحكام فهو كفر...، فإنّ الرشوة لو كانت عامّة شاملة لكلّ ما يعطى للحاكم، سواء كان للحكم بالحقّ أو الباطل، وسواء كان الحكم للباذل وغيره، فلا وجه لجعل التقابل بين الرشاء في الحكم وبين أُجور القضاة، بل يكون أجر القاضي من أقسام الرشوة.

[٤] الدالّة على التفصيل الذي هو قاطع للشركة، وتمنع عن كون ما بعدها من أقسام ما قبلها في قوله: «فأمّا الرشاء في الأحكام...».

وملخّص الكلام: أنّ التفصيل بين أُجور القضاة وبين الرشاء يدلّ على أنّ الرشاء عبارة عمّا إذا كان الجُعل بإزاء الحكم للباذل ولو كان حقّاً، وأمّا أُجرة القضاة فهي تعمّ ما إذا كان الحكم للباذل، وما يكون بإزاء الحكم ولو لغير الباذل؛ إذ لو كان الرشاء أيضاً عامّاً يشمل ما إذا كان الحكم بالحقّ ولغير الباذل لما بقي فرق بين أُجرة القضاة وبين الرشاء، فيكون التفصيل بينهما لغواً.

[٥] استدراك عمّا ذكره من عدم عموم الرشى لمطلق الجعل على الحكم،

بل يعمّ ما يبذل لحصول غرضه [١]، وهو [٢] الحكم له حقّاً كان أو باطلاً، وهو [٣] ظاهر ما تقدّم عن المصباح والنهاية.

ويمكن حمل رواية يوسف بن جابر [٤] على سؤال الرشوة للحكم للراشي

بل هو عبارة عمّا إذا كان الجعل بإزاء الحكم للباذل.

وملخّص الاستدراك: أنّه وإن كان الرشوة مختصّة بما إذا كان الجعل بإزاء الحكم للباذل، لكنّها عامّة من جهة أنّها لا تختصّ بالجعل بإزاء الحكم بالباطل، بل تكون عبارة عن الجعل بإزاء الحكم للباذل، سواء كان الحكم المذكور حقّاً أو باطلاً.

[١] أي لحصول غرض الباذل.

[٢] أي غرض الباذل عبارة عن حكم الحاكم لنفعه، سواء كان الحكم المذكور حقّاً أو باطلاً، فالرشوة على هذا يكون معناها بذل الجعل لحصول غرض الباذل، سواء كان غرضه صحيحاً شرعاً أو باطلاً.

[٣] أي عموم الرشوة وشمولها لما إذا كان ما يبذل له، وهو الحكم له حقّاً أو باطلاً هو ظاهر المصباح والنهاية. أمّا ظاهر المصباح فحيث إنّه عرّف الرشوة بقوله: «هي ما يعطيه الشخص ليحكم له، أو يحمله على ما يريد من الحاكم من الحكم بالحقّ أو الحكم بالباطل».

وأمّا ظاهر النهاية، فحيث قال: «إنّها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة»، وهذا المقدار من صدر كلام النهاية يدلّ على عموميّة الرشوة، فإنّ حاجته قد تكون الحكم بالحقّ وقد تكون الحكم بالباطل، إلّا أنّه ذكر ﷺ كلام النهاية بقرينة ذيلها شاهداً على كون المراد بالرشوة خصوص ما يبذل بإزاء الحكم بالباطل.

وقال الشهيدي: «نسبته إلى ظاهر النهاية غفلة عن ذيل كلامه».

[٤] لمّا ذكر شيخنا الأنصاري ﷺ عدم عموم الرشوة لما كان في مقابل

حقّاً أو باطلاً ، أو يقال إنّ المراد الجعل ، فأُطلق [١] عليه الرشوة تأكيداً للحرمة.

الحكم بالحقّ لغير الباذل واختصاصها بالجعل في مقابل الحكم للباذل ، سواء كان الحكم بالحقّ أو الباطل ، ورأى أنّ رواية يوسف ظاهرة في كون المال المبذول في مقابل الحكم بالحقّ مطلقاً ولو لغير الباذل رشوة أيضاً ، وظهور هذه الرواية يكون منافياً لما ادّعاه من عدم عموم الرشوة لما كان في مقابل الحكم بالحقّ لغير الباذل ، تصدّى لتوجيه هذه الرواية وحملها على خلاف ظاهرها بأحد الوجهين : إمّا بحمل رواية يوسف على أنّ سؤال القاضي الرشوة من المحتاجين إلى فقهه في مقابل الحكم للباذل ، سواء كان الحكم المذكور حقّاً أو باطلاً.

وتوضيحه : أنّ قوله عليه‌السلام : « **لعن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة** » ظاهر في حرمة سؤال الرشوة في مقابل الحكم بالحقّ ، سواء كان للباذل أو غيره ، وقد حمل الشيخ هذا الظهور على أنّ المراد من قوله عليه‌السلام : « **فسألهم الرشوة** » أنّ القاضي سألهم الرشوة للباذل لا الأعمّ منه ومن غيره.

أو يقال : إنّ الرشوة وإن كانت حقيقة في بذل المال على الحكم بالحقّ للباذل ، ولا تشمل ما كان الحكم بالحقّ لغير الباذل ، إلّا أنّ المراد بالرشوة ليس معناها الحقيقي ، بل المراد منها الجعل على الحكم بالحقّ ولو لغير الباذل ، فاستعمل الرشوة في الرواية في الجعل على الحكم ولو لغير الباذل مجازاً بقرينة الاشتراك في الحرمة.

[١] أي أطلق على الجعل الرشوة مجازاً للدلالة على أنّ الجعل لغير الباذل حرام مؤكّد كحرمة الرشوة.

ومنه [١] يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيّن الحكومة عليه [٢]، كما يدلّ عليه [٣] قوله عليه السلام: «احتياج الناس إليه لفقهه»، والمشهور المنع [٤] مطلقاً، بل في جامع المقاصد دعوى النصّ والإجماع [٥]،

---

[١] أي من التوجيه الثاني لرواية يوسف الذي ذكره بقوله: «أو يقال». **وملخّصه:** يظهر ممّا ذكرنا من أنّ المراد من الرشوة في الرواية الجعل ولو مجازاً، أنّ أخذ الحاكم الجعل من المتحاكمين حرام. إلى هنا تمّ كلامه في الفرع الأوّل.

ومن هنا شرع في البحث عن حرمة أخذ الجعل وعدمها بعد الفراغ عن حال حكم الرشوة الذي لم يخالف أحد في أنّه هو التحريم، وإن وقع الخلاف بين ظواهر عباراتهم في تعيين الموضوع وحقيقة الرشوة، وهذا يكون هو الفرع الثاني في المسألة.

[٢] أي على الحاكم بحيث لم يكن حاكم آخر موجوداً، أو كان ولكن لم يكن مبسوط اليد.

[٣] أي يدلّ على أنّ حرمة أخذ الحاكم للجعل إنّما تكون مع تعيّن الحكومة عليه قوله: «**احتاج الناس..**»، فإنّه لا معنى لاحتياج الناس إليه بخصوصه إلّا مع تعيّن الحكم عليه.

[٤] أي منع أخذ الجعل للحاكم مطلقاً، سواء كان الحاكم منحصراً به وتعيّن الحكومة عيله أم لا بأن كان الحاكم متعدّداً.

[٥] أي مضافاً إلى الشهرة في المسألة ادّعى جامع المقاصد وجود النصّ والإجماع على حرمة أخذ الجعل للحاكم، سواء كانت الحكومة متعيّنة عليه أم لا. ومن هنا شرع في ذكر أدلّة حرمة أخذ الجعل على القضاء، والأوّل منها هو الإجماع.

ولعلّه [١] لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه، ولإطلاق [٢] ما تقدّم في رواة عمّار بن مروان من جعل أُجور القضاء من السحت؛ بناءً [٣] على أنّ الأجر في العرف يشمل الجعل، وإن كان بينهما [٤] فرق عند المتشرّعة.

---

[١] الضمير في قوله: «لعلّه» راجع إلى المنع المطلق الذي ذهب إليه صاحب جامع المقاصد، جواب عن سؤال مقدّر. وملخّص السؤال: كيف ذهب صاحب جامع المقاصد إلى حرمة أخذ الجعل مطلقاً استناداً إلى النصّ، والحال أنّ رواية يوسف دلّت على الحرمة عند احتياج الناس إلى فقهه المستلزم لتعيّن الحكومة عليه، فيكون أخذ الجعل حراماً في صورة تعيّن الحكومة عليه لا مطلقاً.

وملخّص الجواب: لعلّ ذهاب جامع المقاصد إلى الحرمة لأجل أنّه حمل الاحتياج في رواية يوسف، حيث قال: «**احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة**» على أنّ نوع الناس يحتاجون إلى نوع الفقيه، وعلى هذا فلا تدلّ الرواية على أنّ الحرمة مختصّة بصورة تعيّن الحكم عليه، بل تدلّ على الحرمة، سواء احتاج إلى فقهه أو فقه غيره من الفقهاء.

[٢] عطف على قوله: «ولحمل الاحتياج»، أي منع أخذ الجعل مطلقاً يستفاد من إطلاق رواية عمّار بن مروان، حيث جعل أُجور القضاة من السحت مطلقاً، أي سواء تعيّن الحكم على القاضي أو لا لتعدّده.

[٣] أي الاستدلال بإطلاق رواية عمّار بن مروان إنّما يتمّ بناءً على أنّ الأجر في الرواية يشمل الجعل أيضاً.

[٤] أي بين الجعل والأجر فرق عند المتشرّعة، فإنّ الأجر في لسان المتشرّعة مصطلح في باب الإجارات، والجعل مصطلح في باب الجعالات. وأمّا بناءً

وربّما يستدلّ على المنع [١] بصحيحة ابن سنان، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاضٍ بين الفريقين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان، قال عليه السلام: ذلك [٢] السحت».

وفيه [٣]: أنّ ظاهر الرواية [٤] كون القاضي منصوباً من قِبل السلطان الظاهر، بل الصريح في سلطان الجور؛ إذ ما [٥] يؤخذ من العادل لا يكون سحتاً قطعاً،

على أنّهما في العرف واللغة بمعنى واحد فيتمّ الاستدلال بإطلاق رواية مروان الدالّة بإطلاقها على أنّ أُجور القضاة من السحت، فيشمل عنوان أُجور القضاة الجعل أيضاً. إلى هنا استدلّ الشيخ بوجوه ثلاثة على حرمة بذل الجعل وأخذه، سواء تعيّن عليه الحكم أم لا.

[١] أي على منع أخذ الجعل للحكم بالحقّ، وهذا وجه رابع لإثبات حرمة أخذ الجعل. وجه الاستدلال بها أنّ موردها الرزق المباين للجعل، حيث إنّه عوض بعمل وهو بإزائه، والرزق إنفاق للعامل لأجل عمله، فإذا كان أخذ الرزق على القضاء سحتاً، فأخذ الجعل عليه يكون سحتاً بالأولويّة.

[٢] أي الرزق ـ الذي يأخذ على القضاء ـ السحت.

[٣] أي في الاستدلال بالرواية المذكورة إشكال، ولأجل الإشارة إلى ضعف الاستدلال بها قال الشيخ: «وربّما يستدلّ على المنع ...».

[٤] منشأ الظهور هو سؤال السائل، فإنّه سأل عن قاضٍ بين الفريقين، ومن المعلوم أنّ القاضي الذي يتمكّن من أن يحكم بين الفريقين، وكان حكمه نافذاً فيهما لا يكون، إلّا أن يكون منصوباً من قِبل السلطان.

[٥] بيان لوجه ظهور السلطان في الرواية في سلطان الجور أو صراحته فيه، وكلمة «ما» في قوله: «إذ ما يؤخذ» موصولة، وملخّصه: أنّ الإمام عليه السلام حكم

ولا شكّ أنّ هذا المنصوب [١] غير قابل للقضاء، فما يأخذه سحت من هذا الوجه [٢]، ولو فرض كونه [٣] قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال،

بسحتيّة المال المأخوذ من السلطان، ولا يكون ذلك إلّا في الجائر؛ إذ ما يؤخذ من العادل من الرزق لا يكون سحتاً قطعاً.

[١] أي المنصوب من قِبل الجائر لا يصلح للقضاوة لكونه فاسقاً لأجل كونه منصوباً من قِبل الجائر، وهو يوجب أن يعدّ من أعوان الجائر وأنصاره، فيكون فاسقاً لأجل كونه كذلك إن كان إماميّاً، وأمّا إن كان غير إمامي فيكون فاسقاً من جهة مخالفته للحقّ، وعاصياً من جهة كونه من أعوان الظلمة.

[٢] أي ما يأخذه القاضي المنصوب من قِبل الجائر من الرزق سحت، من جهة عدم صلاحيّته للقضاء، فيكون صرف بيت المال فيه في غير محلّه، وهو حرام، وصرف أموال شخص السلطان يكون صرفاً في مقابل العمل الحرام، فلا يشمل ما يأخذه القاضي المنصوب من قِبل العادل، ولا يدلّ على أنّ ما يأخذه من الرزق في مقابل حكمه بالحقّ سحت.

وملخّص الكلام: أنّ مايأخذه القاضي المنصوب من قِبل الجائر سحت من جهة عدم قابليّته للقضاء لأجل فسقه، فيكون صرف بيت المال فيه في غير محلّه، وهو حرام، وكذا غير بيت المال من أموال شخص السلطان، لأنّ صرفه فيه صرف في مقابل الحرام، أعني الانتصاب من قِبل الجائر، ولا شبهة في حرمة التكسّب بالعمل المحرّم، وعلى هذا لا يكون للرواية مساس بمحلّ الكلام، وهو حرمة مطلق الجعل على الحكم بما هو بعد فرض صلاحيّة القاضي للقضاوة في حدّ نفسه.

[٣] أي لو فرض كون المنصوب من قِبل الجائر قابلاً للقضاء بأن يكون مكرهاً أو استأذن من الإمام العادل.

أو من جائزة السلطان محرّماً قطعاً ، فيجب إخراجه [١] عن العموم ، إلّا أن يقال [٢]: إنّ المراد الرزق من غير بيت المال ، وجعله [٣] على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض ،

وقال الشهيدي : « إنّ المراد من القابليّة كونه غير منصوب من قِبل جائر ، بل يتصدّى للقضاوة بنفسه مع جامعيّته لشرائط التصدّي للقضاء ».

[١] أي يجب إخراج القاضي المنصوب من قِبل الجائر الذي يكون قابلاً للقضاء عن عموم الأخبار الدالّة على عدم جواز أخذ القاضي الأجر على القضاء.

[٢] استثناء ممّا ذكره من أنّ القاضي المنصوب من قِبل الجائر لو كان قابلاً للقضاء لم يكن رزقه حراماً . وغرضه توجيه صحيحة ابن سنان على نحو تبقى على عمومها بحيث تشمل القاضي القابل للقضاء الدالّ على حرمة أخذ الرزق من السلطان إذا كان منصوباً من قِبل الجائر.

وملخّص التوجيه : هو أنّ المراد من الرزق لا يكون من بيت المال كي يقال إنّ رزق القاضي القابل للقضاء يعطى من بيت المال ، وهو جائز قطعاً ، بل المراد من الرزق في الخبر ما إذا كان من مال السلطان بأن يعطي السلطان الرزق للقاضي لأجل قطع النزاع بين رعيّته ، وكان جعل الرزق مقابل القضاء ، وعليه يصدق على القاضي الذي يصلح للقضاء وهو منصوب من قِبل الجائر أخذ الرزق على القضاء من السلطان ، ويشمله جواب الإمام عليه‌السلام بأنّ ما أخذه من الرزق سحت ، فتدلّ الرواية على حرمة مطلق الجعل على الحكم.

[٣] أي جعل الرزق في الرواية في مقابل القضاء ، حيث قال : « يأخذ على القضاء الرزق » ، وكلمة « على » للمقابلة ، فالشارع جعل الرزق في مقابل القضاء ، ويفهم ذلك من الرواية بعد حمل « على » على المقابلة ، قرينة على إرادة العوض من الرزق ، أي جعل السلطان الرزق في مقابل حكم القاضي ، فيكون

وكيف كان فالأوْلى في الاستدلال على المنع [١] ما ذكرناه [٢]، خلافاً [٣] لظاهر الغنية، والمحكيّ عن القاضي من الجواز، ولعلّه [٤] للأصل، وظاهر رواية حمزة بن حمران، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: مَن استأكل [٥] بعلمه افتقر، فقلت: إنّ في شيعتك قوماً يتحمّلون علومكم ويبثّونها [٦] في شيعتكم، فلا يعدمون [٧] منهم البرّ والصلة والإكرام،

مشمولاً لإطلاق قوله: «إنّه سحت».

[١] يعني المنع عن جواز أخذ الجعل فيما لا يصدق عليه الرشوة على الحكم.

[٢] قال الشهيدي: «أراد بقوله ما ذكرنا رواية يوسف بناءً على حمل الاحتياج فيها على الاحتياج إلى النوع وإطلاق رواية مروان بناءً على شمول الأجر للجُعل أيضاً».

[٣] أي ما ذكرنا من عدم جواز أخذ الأُجرة والجعل على الحكم مخالف لظاهر الغنية. هذا إشارة إلى القول الثاني في المسألة، والأقوال فيها على ما حكاه المصنّف ثلاثة: **أحدها**: المنع مطلقاً، وهو قول المشهور.

ثانيها: الجواز مطلقاً، كما هو ظاهر الغنية، والمحكيّ عن القاضي.

ثالثها: التفصيل بين حاجة القاضي وعدم وجوب القضاء عليه عيناً وعدمها، فيجوز في الأوّل دون غيره، كما سيأتي.

[٤] أي لعلّ جواز أخذ الجعل الذي ذهب إليه صاحب الغنية والقاضي لأصالة الإباحة، بدعوى أنّه إذا شككنا في جواز أخذ الجعل وحرمته، فمقتضى أصالة الإباحة الجواز، ومن هنا شرع في ذكر الأدلّة على جواز أخذ الجُعل.

[٥] أي استرزق بسبب علمه.

[٦] أي ينشرون علومكم وينقلونها للشيعة.

[٧] أي يقبلون البرّ والصلة من الشيعة، ولا يمنعون منهم الصلة والإكرام.

فقال عليه السلام: ليس أُولئك [١] مستأكلين، إنّما ذاك [٢] الذي يفتي بغير علم، ولا هدى من الله ليبطل به [٣] الحقوق طمعاً في حطام [٤] الدنيا...»، واللام في قوله: «ليبطل به الحقوق» إمّا للغاية، أو للعاقبة [٥].

---

[١] أي الذين يتحمّلون علومنا وينشرونها للشيعة ليسوا مصاديق لمن استأكل بعلمه.

[٢] أي المستأكل بعلمه عبارة عن الشخص الذي يفتي بغير علم.

[٣] أي لأن يبطل بإفتائه بغير علم حقوق الناس لأجل طمعه في أموال الدنيا.

[٤] الحطام ـ كغراب ـ: ما يحطَم، أي ينكسر من عيدان الزرع، ولعلّه استعارة لما يطمع فيه الناس تحقيراً باعتبار أنّه شيء قليل حقير في جنب ما يمكن تحصيله من المثوبات الأُخرويّة.

[٥] والفرق بينهما أنّ اللام لو كانت للغاية لكان معنى الرواية يفتي بغير علم بقصد أن يترتّب على إفتائه إبطال حقّ الغير، فيكون بطلان الحقّ مترتّباً على القضاء بغير علم عن قصد من القاضي وعلم منه بالترتّب، ولو كانت للعاقبة فيكون معنى الرواية أنّ عاقبة الإفتاء بغير علم ترتّب إبطال الحقّ عليه، وإن لم يكن الترتّب المذكور عن علم وقصد، أي لا يعلم القاضي بترتّب إبطال الحقّ على إفتائه بغير علم.

قال المحقّق المامقاني في ذيل قول المصنّف: «أو للعاقبة...»: «كتب رحمه الله في الحاشية: فيكون بطلان الحقّ مترتّباً على القضاء بغير علم، وإن لم يكن مقصوداً».

وذكر بعض الأكابر من المعاصرين: «إنّ اللام في قوله: «ليبطل به الحقوق» إمّا للغاية كما إذا كان متعلّقاً بقوله: «يفتي» المراد به الإفتاء فعلاً، أو «للعاقبة» كما إذا كان متعلّقاً به، بمعنى إعداد نفسه للإفتاء، وعلى الأوّل

وعلى الأوّل [١] فيدلّ على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل ، وعلى الثاني [٢] فيدلّ على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا ، وعلى كلّ تقدير [٣] فظاهرها [٤] حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل ، أو مع [٥] عدم معرفة الحقّ ، فيجوز [٦] الاستيكال مع الحكم بالحقّ.

تكون الرواية دالّة على حرمة الإفتاء بغير علم ، وأخذ المال عليه ، وعلى الثاني تدلّ على حرمة إعداد نفسه للإفتاء بداعي أخذ المال مع عدم عرفانه الحقّ وموازين الإفتاء والقضاء ».

[١] أي بناءً على كون اللام للغاية ، فيدلّ الحديث.

[٢] أي بناءً على أنّ اللام للعاقبة ، فيدلّ الحديث على حرمة إعداد نفسه للفتوى من غير علم.

[٣] أي سواء كانت اللام للغاية أو للعاقبة.

[٤] أي ظاهر رواية حمزة بن حمران أنّ أخذ الجعل إنّما يكون حراماً فيما إذا كان أخذه لأجل الحكم بالباطل.

[٥] أي تدلّ الرواية على حرمة الاستيكال ، أي أخذ الجعل بإزاء الحكم مع عدم معرفته الحكم بالحقّ ، فيكون عاقبة هذا الإفتاء إبطال الحقّ وإن لم يعلم به المفتي ؛ لأنّ المفتي بغير علم قد تكون فتواه مبطلة للحقّ من دون أن يعلم المفتي بأنّ إفتاءه يوجب إبطال الحقّ.

[٦] أي بعد ما ثبت أنّ ظاهر الرواية أنّ أخذ الجعل والاستيكال بعلمه الذي هو حرام إنّما هو في موردين فقط :

أوّلهما: فيما إذا كان الاستيكال لأجل الحكم بالباطل.

ثانيهما: فيما إذا كان إفتاؤه بغير علم ، فيعلم من ذلك جواز أخذ الجعل

ودعوى [١] كون الحصر إضافيّاً بالنسبة إلى الفرد [٢] الذي ذكره السائل، فلا يدلّ إلّا على عدم الذمّ على هذا الفرد دون [٣] كلّ مَن كان غير المحصور فيه، خلاف [٤] الظاهر،

بإزاء الحكم بالحقّ؛ لأنّه ليس حكماً بالباطل، ولا إفتاءً بغير علم.

[١] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: أنّ الاستدلال برواية حمزة بن حمران على جواز أخذ الجعل على الحكم بالحقّ متوقّف على أن يكون الحصر المستفاد من قوله عليه السلام: «**إنّما ذاك الذي يفتي بغير علم**» حصراً حقيقيّاً كي يدلّ على نفي ما عداه حقيقة، وعلى هذا تدلّ الرواية على أنّ الاستيكال الحرام منحصر بما إذا كان الاستيكال لأجل الحكم بالباطل، أو لأجل الحكم مع عدم معرفة الحقّ، فتدلّ بمفهوم الحصر على جواز الاستيكال مع الحكم بالحقّ. وأمّا إذا كان الحصر إضافيّاً بحيث لا يدلّ بمفهومه على عدم الذمّ على غير الحكم بالباطل، بل يدلّ على نفي الذمّ بالنسبة إلى الذين يبثّون علوم أهل البيت فقط، فيكون المستفاد من الرواية أنّ الإمام عليه السلام حصر الذمّ بالذين يفتون بغير علم، ورفع الذمّ عن الذين يبثّون علوم أهل البيت، وأمّا دلالته على جواز استيكال القاضي للحكم بالحقّ، فلا يتمّ، بل هو ساكت بالنسبة إليه، وظاهر الحصر في المقام إضافي، فلا تكون الرواية من أدلّة الجواز...

[٢] وهو الذي يبثّ علوم الأئمّة عليهم السلام في الشيعة، فلا يدلّ مفهوم الحصر إلّا على عدم الذمّ على هذا الفرد.

[٣] أي لا يشمل مفهوم الحصر كلّ من لم يكن مفتياً بغير علم كي يدلّ على جوازه.

[٤] خبر لقوله: «ودعوى»، أي دعوى الحصر الإضافي خلاف الظاهر؛ لأنّ كلمة «إنّما» موضوعة للحصر الحقيقي، فتدلّ على حصر الاستيكال الحرام فيما إذا كان لأجل الحكم بالباطل، أو الحكم مع عدم معرفة الحقّ، ومفهومه يدلّ

وفصّل [١] في المختلف فجوّز أخذ الجعل والأُجرة مع حاجة القاضي، وعدم تعيّن القضاء عليه، ومنعه [٢] مع غناه أو عدم الغنى عنه. ولعلّ [٣]

على الجواز فيما عدا المحصورين كالاستيكال في مقابل الحكم بالحقّ، ولا وجه لحمل الحصر على الإضافي كي يقال: إنّ عدم الذمّ منحصر بالنسبة إلى الذين يبثّون علوم الأئمّة عليهم السلام في شيعتهم، والذمّ منحصر في الذين يفتون بغير علم. وأمّا الاستيكال للحكم بالحقّ فالرواية ساكتة عنه.

[١] أي فصّل العلّامة في المختلف بين ما إذا احتاج القاضي إلى الارتزاق من أُجرة قضاوته، بأن لا يكون له طريق آخر إلى الارتزاق وعدم تعيّن القضاء عليه وبين ما إذا كان غنياً عن الارتزاق بها، أو تعيّن عليه القضاء، فجوّز أخذ الأُجرة في الفرض الأوّل دون الثاني، فجواز أخذ الأُجرة عند العلّامة مشروط بشرطين:

أحدهما: احتياجه إلى الأُجرة المذكورة في ارتزاقه.

ثانيهما: عدم تعيّن القضاء عليه، فيترتّب عليهما عدم جواز أخذ الأُجرة لو كان غنياً، وإن كان القضاء عليه غير متعيّن، أو لم يكن غنياً، ولكن كان القضاء متعيّناً عليه.

[٢] أي منع عن أخذ الأُجرة مع غنى القاضي أو مع عدم غنى الناس عن القاضي، كما إذا تعيّن القضاء عليه، وهذا التفصيل الذي ذكره العلّامة قول ثالث في المسألة:

القول الأوّل: المنع مطلقاً.

القول الثاني: الجواز مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل الذي قد عرفته آنفاً.

[٣] من هنا شرع في توجيه اعتبار العلّامة: عدم تعيّن القضاء عليه شرطاً

اعتبار عدم تعيّن القضاء لما تقرّر عندهم من حرمة الأُجرة على الواجبات العينيّة ،وحاجته [١] لا تسوّغ أخذ الأُجرة عليها ، وإنّما يجب على القاضي وغيره رفع حاجته من وجوه أُخر.

وأمّا اعتبار الحاجة [٢] ، فلظهور اختصاص أدلّة المنع بصورة الاستغناء ،

لجواز أخذ الأُجرة على القضاوة ، وقال : «لعلّ وجه ما اعتبره العلّامة حيث قال : يعتبر في جواز أخذه الأُجرة عدم تعيّن القضاء عليه ما تقرّر عند الفقهاء من عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجبات العينيّة ، فمع تعيّن القضاء عليه يكون القضاء واجباً عينيّاً عليه ، فلا يجوز له أخذ الأُجرة عليه .

[١] جواب عن سؤال مقدّر : **وملخّص السؤال** : أنّ القاضي في الفرض المذكور يصرف تمام وقته في القضاء ، فإذا لم يكن عنده مال يعيش به كما هو الغالب فهو محتاج إلى الارتزاق من أُجرة القضاء ، ومعه لا وجه لحرمته .

وملخّص الجواب : أنّ حاجة القاضي إلى أُجرة القضاء وتوقّف ارتزاقه عليها لا تكون مجوّزة لأخذه الأُجرة على قضاوته ، وإنّما يجب على القاضي رفع حاجته من بيت المال والزكوات والصدقات ووجوه البرّ ، وأمّا إذا لم يكن غير أُجرة القضاوة شيء آخر موجوداً ، فيجب على الحاكم إنفاقه ، وإلّا دخل الأمر في باب التزاحم بين وجوب القضاء وبين حرمة أخذ الأُجرة ، وحيث إنّ الضرورات تبيح المحظورات ، فيكون أخذ الأُجرة جائزاً ، ولا يصل المجال إلى التزاحم .

[٢] أي إنّما اعتبر العلّامة احتياج القاضي إلى أُجرة القضاوة ، فلأجل أنّ الظاهر من الأخبار الدالّة على المنع من أخذ القاضي الأُجرة اختصاص المنع بصورة استغناء القاضي عن أخذ الأُجرة على قضاوته بحيث كان غنيّاً وذا ثروة يتمكّن أن يعيش من ماله .

كما يظهر [١] بالتأمّل في روايتي يوسف وعمّار المتقدّمتين [٢]، ولا مانع من التكسّب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي [٣]، كما هو أحد الأقوال في المسألة الآتية في محلّها إن شاء الله.

وأمّا الارتزاق [٤] من بيت المال، فلاإشكال في جوازه للقاضي مع حاجته،

---

[١] أي يظهر ما ذكرنا من اختصاص أدلّة المنع بصورة استغناء القاضي.

[٢] أمّا دلالة رواية يوسف على اختصاص المنع بصورة الاستغناء، فمن جهة أنّ تفريع سؤال الرشوة في قوله عليه السلام: « **فسألهم الرشوة على احتياج الناس** » على قوله: « **احتاج الناس إلى فقهه** » في قوّة أن يقال: فسألهم الرشوة لفقهه، ولهذا قال المصنّف: « ظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه » والتقييد بكونه لفقهه ينفي كونه لحاجته، فيستفاد منها الاختصاص.

وأمّا دلالة رواية عمّار على الاختصاص فمن جهة ظهور قوله: « أُجور القضاة سحت » فيه؛ لأنّ مقتضى الإضافة في أُجور القضاة أنّ أخذ الأُجرة للقاضي لكونه قاضياً، لا لكونه محتاجاً، أو من جهة ذكر تحريم أُجور القضاة في الرواية في سياق الأُمور المذكورة فيها التي لا حاجة للفاعل فيها، فتدلّ الرواية على أنّ سحتيّة أُجور القضاة إنّما هي في صورة الاستغناء لا في صورة الاحتياج.

[٣] لما عرفت من أنّ المستفاد من الأدلّة حرمة أخذ الأُجرة فيما إذاكانت القضاوة واجبة عينيّة.

[٤] ومن هنا شرع في الفرع الثالث، وهو بيان حكم الارتزاق للقاضي من بيت المال. قال الشهيدي: « الارتزاق غير الأُجرة؛ ولذا يجتمع مع قصد المجّانيّة، بخلاف الأُجرة فإنّها لا تجتمع مع قصد التبرّع والمجّانيّة ».

بل مطلقاً [١] إذا رأى الإمام المصلحة فيه [٢]؛ لما سيجئ من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجيّة [٣].

ويدلّ عليه [٤] ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام: «وَافْسَحْ [٥] لَهُ ـ أي للقاضي ـ ما يُزِيحُ [٦] عِلَّتَهُ، وَتَقِلُّ مَعَهُ حاجَتُهُ إِلَى النّاسِ»، ولا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل أو من الجائر، لما سيجئ من حلّيّة بيت المال لأهله، ولو خرج من يد الجائر.

وقال المحقّق الأيرواني: «المال في الارتزاق يعطى بإزاء تقلّد المنصب وتفريغ الوسع لمراجعات الناس ورفع خصوماتهم، سواء رجع إليه أحد أو لم يرجع، بخلاف الأُجرة على القضاء، وكيفما كان الارتزاق من بيت المال مقداره منوط بنظر الحاكم ولا يقدّر بقدر خاصّ بخلاف الأُجرة، فإنّها لا بدّ فيها من ضبط المدّة، وتقدير العمل، وتعيين الأُجرة».

[١] أي سواء كان القاضي محتاجاً إلى الارتزاق من بيت المال أم لا.

[٢] أي في ارتزاق القاضي من بيت المال، كما إذا كان ذلك موجباً لتشويقه إلى إقامة القضاء أكثر من المتعارف، أو قطع طمعه من قبول الهدايا أو الرشوة.

[٣] الدالّة على أنّ رزق القاضي من بيت المال. لاحظ الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجيّة.

[٤] أي على جواز رزق القاضي من بيت المال.

[٥] أي وسّع للقاضي. فسح له في المجلس فسحاً وسّع، فإنّه يدلّ على جواز ارتزاق القاضي من بيت المال على سبيل السعة، وإن كان غنيّاً؛ بناءً على أنّ المراد من قلّة الحاجة إلى الناس قلّة الطمع فيما بأيديهم.

[٦] أي ما يزيل الفقر من القاضي.

وأمّا ما تقدّم [١] في صحيحة ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فيه.

وأمّا الهديّة [٢]، وهي ما يبذل على وجه الهبة ليورث [٣] المودّة الموجبة للحكم له، حقّاً كان أو باطلاً، وإن لم يقصد المبذول [٤] له الحكم إلّا بالحقّ إذا عرف [٥] ولو من القرائن أنّ الباذل قصد الحكم له على

---

[١] جواب عن سؤال مقدّر، وملخّص السؤال: هو أنّ ما ذكره الماتن ﷺ من أنّه لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل أو من السلطان الجائر ينافي ما تقدّم في صحيحة ابن سنان من عدم جواز أخذ الرزق من السلطان.

وأجاب عنه المصنّف بقوله: «فقد عرفت الحال في مفاد صحيحة ابن سنان»، بأنّه لا يكون منافياً لما ذكره هنا؛ إذ ما تقدّم في صحيحة ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان راجع إلى القاضي الذي ليس أهلاً للقضاء؛ لعدم كونه واجداً لشرائطه أو لكونه منصوباً من قِبل الجائر، كما كان هو الغالب، وكان المبتلى به في تلك الأعصار، ولا يشمل القاضي الذي هو أهل له، وإنّما ارتزاقه من بيت المال الذي تحت يد الجائر.

[٢] من هنا شرع في الفرع الرابع، وهو ما يبذل من المال على وجه الهبة من دون أن يشترط الحكم له، أو على خصمه.

[٣] أي كان غرضه من إعطاء الهديّة للقاضي أن يوجد المودّة في قلب القاضي بحيث تكون المودّة الحادثة بسبب الهديّة موجبة لأن يحكم القاضي لنفع الباذل.

[٤] وهو القاضي، فإنّه لم يقصد من قبول الهبة إلّا الحكم بالحقّ، سواء كان للباذل أو عليه.

[٥] أي إذا عرف الحاكم ـ ولو بسبب القرائن الخارجيّة ـ أنّ غرض الباذل من بذله

كلّ تقدير [١]، فيكون الفرق بينها [٢] وبين الرشوة أنّ الرشوة تبذل لأجل الحكم، والهديّة تبذل لإيراث الحبّ المحرّك له [٣] على الحكم وفق مطلبه، فالظاهر [٤] حرمتها؛ لأنّها رشوة أو بحكمها [٥] بتنقيح المناط [٦].

أن يحكم الحاكم لنفعه، فيكون قبول هذا البذل منه حراماً في خصوص هذه الصورة.

[١] أي قصد الباذل الحكم لنفعه، سواء كان حقّاً أو باطلاً.

[٢] أي بين الهديّة.

[٣] أي لإيجاد الحبّ للقاضي بالنسبة إلى الباذل بحيث يكون الحبّ المذكور محرّكاً للقاضي على أن يحكم على وفق مطلوب الباذل.

[٤] وهذه الجملة خبر لقوله: «وأمّا الهديّة»، أي الهديّة على النحو المذكور أيضاً حرام، كما أنّ الرشوة حرام.

[٥] الترديد في صدق الرشوة على الهديّة لا يناسب الفرق المذكور بينهما منه ﷺ آنفاً، وكيفما كان فإنّ منشأ الترديد هو الاختلاف المتقدّم في تفسير الرشوة، فإنّها تنطبق بناءً على بعض تفاسيرها على الهديّة أيضاً، وهي بناءً على تفسير النهاية يقصد بها التوصّل إلى الحاجة، وهذا المعنى لها ينطبق على الهديّة المذكورة أيضاً، وأنّ الباذل يقصد بها التوصّل إلى حاجته وهو الحكم له.

وبناءً على تفسير المصباح لا تصدق على الهديّة؛ لأنّها لا تبذل بإزاء الحكم، كما عرفت.

[٦] أي إنّ الهديّة وإن كانت خارجة عن الرشوة موضوعاً، إلّا أنّها بحكم الرشوة؛ لأنّ الملاك الموجود في الرشوة ـ وهو الحكم لنفع الراشي ـ موجود في الهديّة أيضاً، وهو الحكم لنفع الباذل.

وعليه [١] يحمل ما تقدّم من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «وإن أخذ ـ يعني الوالي ـ هديّة كان غلولاً»،

وما ورد [٢] من أنّ هدايا العمّال غلول. وفي آخر [٣] سحت، وعن عيون الأخبار عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[1]، قال: «هو الرجل يقضي لأخيه حاجته، ثمّ يقبل هديّته».

وللرواية توجيهات [٤] تكون الرواية على بعضها [٥] محمولة على ظاهرها من التحريم،

---

[١] أي على بذل الهديّة لإيجاد الحبّ المحرّك للقاضي على أن يحكم على وفق مطلوب الباذل يحمل قوله عليه السلام: «...»، ومراده عليه السلام من الهديّة المحرّمة هذه الهديّة، والغلول كناية عن الحرمة، كما تقدّم.

[٢] أي على بذل هذا النحو من الهديّة يحمل ما ورد...

[٣] أي ما ورد في خبر آخر: «**إنّ الهدايا سحت**» أيضاً يحمل على الهديّة بالمعنى الذي ذكرناه.

[٤] لمّا رأى شيخنا الأعظم قدس سره أنّه لا يمكن الأخذ بظاهر هذه الرواية الدالّة على حرمة قبول الهديّة بعد قضاء حاجة أخيه، بحيث لم يكن لقبول الهديّة أي دخالة في حكمه، لأنّها ضروريّة البطلان، فإنّه إذا قضى حاجة لأخيه لمرضاة الله سبحانه وتعالى وبعد ذلك أهدى مَن قضى له حاجته هديّة إليه لم يكن وجه للقول بحرمة أخذه قال: «إنّ للرواية توجيهات».

[٥] أي تحمل الرواية على بعض التوجيهات على ظاهرها الدالّ على تحريم

---

(١) المائدة ٥: ٤٢.

وعلى بعضها [١] محمولة على المبالغة في رجحان التجنّب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه ، لئلّا [٢] يقع في الرشوة يوماً .

وهل [٣] يحرم الرشوة في غير الحكم بناءً على صدقها [٤]؟ كما يظهر [٥]

قبول الهديّة ، وهو أن يقال : بأنّ المراد بالحاجة هو خصوص ارتفاع الخصومة وقلنا بأنّ كلمة « ثمّ » للترتيب الذكري ، فعلى هذا التوجيه تدلّ الرواية على حرمة قبول الهديّة ، فيكون معنى الرواية هو الرجل الذي يأخذ الهديّة لرفع الخصومة ، فلا إشكال في حرمة قبول الهديّة على هذا الوجه .

[١] أي تكون الرواية على بعض التوجيهات دالّة على استحباب التجنّب عن قبول الهديّة ، ولا تدلّ على حرمة قبولها ، وهذا التوجيه عبارة عن أن نقول بأنّ المراد بالحاجة هو خصوص ارتفاع الخصومة ، لكن إن قلنا بأنّ كلمة « ثمّ » للترتيب المعنوي لم يكن وجه للالتزام بحرمة الأخذ ؛ لأنّ المفروض أنّ قبول الهديّة إنّما يكون بعد قضاء حاجته ، فلا وجه لحرمة مثل هذه الهديّة .

إذن فالسحت في الرواية محمول على الكراهة ، ورجحان تجنّب القاضي عن قبول الهديّة من الذي يحتاج إلى القاضي ، وهنا توجيهات أُخرى أيضاً لا داعي لذكرها .

[٢] أي إنّما يبالغ في رجحان التجنّب لأجل أن لا يقع في الرشوة في المستقبل ، لأنّه لو كان قبول الهديّة عاديّاً له فهو يوجب تدريجاً أن يقبل الرشوة أيضاً أحياناً .

[٣] هذا هو الفرع الخامس من الفروع التي تعرّض لها المصنّف .

[٤] أي بناءً على صدق الرشوة على ما يبذل بإزاء غير الحكم .

[٥] أي يظهر صدق الرشوة في غير الحكم أيضاً عن المصباح حيث قال : « الرشوة

ممّا تقدّم عن المصباح والنهاية [١]، كأن يبذل له [٢] مالاً على أن يصلح أمره عند الأمير، فإن كان أمره [٣] منحصراً في المحرّم أو مشتركاً [٤] بينه وبين المحلّل لكن [٥] بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً [٦]، فالظاهر حرمته [٧]، لا لأجل الرشوة؛ لعدم الدليل عليه [٨] عدا بعض [٩] الإطلاقات المنصرف إلى الرشاد في الحكم،

ما يعطيه الشخص للحاكم أو لغيره».

[١] حيث ذكر أنّها الواصلة إلى الحاجة بالمصانعة.

[٢] أن يبذل ذو الحاجة لشخص مالاً. هذا مثال للرشوة في غير الحكم.

[٣] أي إن كانت حاجة الباذل عند الأمير منحصرة في المحرّم بأن طلب منه إجازة بيع الخمر مثلاً.

[٤] أي كان أمر الباذل عند الحاكم مشتركاً بين المحرّم والمحلّل بأن يطلب منه إجازة بناء يمكن أن يباع فيه الخمر، ويمكن أن يباع فيه شيء محلّل.

[٥] أي أمر الباذل عند الأمير كان مشتركاً بين المحرّم والمحلّل، إلّا أنّ البذل يكون على إصلاح أمر الباذل حراماً بأن يأخذ الإجازة من الأمير على أن يبنيمحلا لبيع الخمر.

[٦] أي على إصلاح أمره المشترك بين المحلّل والمحرّم حلالاً، بأن يصلح المبذول له أمر الباذل عند الأمير بحيث أخذ منه الإجازة على أن يباع المأكولات المحلّلة في البناء المعدّ لبيع الخمر والمأكولات.

[٧] أي الظاهر حرمة ما بذله لأجل إصلاح أمره عند الأمير.

[٨] أي على تحريم الرشوة في غير الحكم، كما هو كذلك في المقام.

[٩] كإطلاق رواية الأصبغ بن نباتة، وصحيح عمّار بن مروان، وإطلاق رواية سماعة الدالّة على أنّ أخذ الرشوة شرك، إلّا أنّ الإطلاق المذكور ونحوه

بل لأنّه [١] أكل للمال بالباطل ، فيكون الحرمة [٢] هنا لأجل الفساد ، فلا يحرم القبض [٣] في نفسه ، وإنّما يحرف التصرّف ؛ لأنّه باقٍ على ملك الغير.

نعم ، يمكن أن يستدلّ على حرمته بفحوى إطلاق [٤] ما تقدّم في هديّة الولاة والعمّال. وأمّا بذل المال على وجه الهديّة الموجبة لقضاء الحاجة المباحة ، فلا حظر فيه ،

منصرف إلى الرشاء في الحكم ، فيدلّ على حرمة خصوص هذه الرشوة ، ولا يشمل الرشوة في غير الحكم.

[١] أي بل تحريم الرشوة في غير الحكم لأجل أنّ أكل الرشاء في مقابل الأمر الذي يصلحه عند الحاكم مصداق لأكل المال في مقابل الباطل.

قال الشهيدي : « أمّا إذا كان أمره منحصراً في الحرام ، فكون أكل هذا المال في مقابل الأمر المذكور أكل المال بالباطل فواضح ، وأمّا في صورة الاشتراك بينه وبين الحلال ، فلأنّ الأعمّ من الحلال والحرام والقدر المشترك بينهما أيضاً باطل » ، ثمّ قال : « فافهم » ، وهو إشارة إلى ضعف الثاني.

[٢] أي حرمة الرشوة في غير الحكم لأجل فساد المعاملة الواقعة بين الباذل وبين المبذول له ، فبعد فساد العقد المعاملي يكون تصرّف المبذول له في المال المبذول تصرّفاً في مال الغير ، فيكون حراماً من هذه الجهة ، لا من جهة حرمة الرشوة.

[٣] ذكر الشهيدي : « الظاهر العقد بدل القبض » ، وهو متين ؛ إذ لا معنى لأن يكون القبض جائزاً والتصرّف حراماً ؛ لأنّ القبض لا ينفكّ عن التصرّف.

[٤] أي يمكن أن يستدلّ على حرمة الرشاء في غير الحكم بفحوى إطلاق بعض الأخبار ، كرواية الأصبغ بن نباتة التي ذكرها في صدر المسألة ، وهو قوله عليه السلام :

كما يدلّ عليه [١] ما ورد في أنّ الرجل يبذل الرشوة ليتحرّك من منزله فيسكنه، قال: لا بأس».

والمراد المنزل المشترك [٢]، كالمدرسة والمسجد والسوق ونحوها.

وممّا يدلّ على التفصيل في الرشوة بين الحاجة المحرّمة وغيرها [٣] رواية الصيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: إنّ عمّال السلطان يشترون منّا القرب [٤] والاداوة فيوكلّون الوكيل حتّى يستوفيه منّا، فنرشوه حتّى لا يظلمنا؟

«وإن أخذ هديّة كان غلولاً»، فهي بإطلاقها دلّت على حرمة أخذ الهديّة، إن كانت في غير الحكم.

أمّا تقريب الفحوى فهو أنّها دلّت بإطلاقها على حرمة قبول الوالي الهديّة في غير الحكم، فإذا كان أخذ المال وقبول الهديّة لقضاء حاجة غير الحكم لا على وجه المقابلة حراماً، فأخذه له على وجه المقابلة أوْلى بالحرمة، وكرواية عمّار بن مروان وغيرها، فلاحظ صدر المسألة.

[١] أي على عدم المنع من بذل الهديّة الموجبة لقضاء الحاجة المباحة.

[٢] إذ لو لم يكن المنزل مشتركاً بينهم، بأن لا يكون للساكن فيه حقّ السكنى، فأخذ المال في مقابل رفع اليد عن ملك الغير أكل للمال بالباطل؛ لأنّه أكل للمال في مقابل ما لا يحقّ له.

[٣] أي بين الحاجة غير المحرّمة. ودلّت هذه الرواية على حرمة أخذ الرشوة في الحاجة المحرّمة، وعلى جوازها في غير المحرّمة.

[٤] بكسر القاف وفتح الراء: ـ جمع القربة ـ وعاء يجعل فيه اللبن أو الماء.

تقريب الاستدلال بها: أنّ الإمام عليه السلام جوّز إعطاء الرشوة فيما إذا كان الحاجة إصلاح ماله الذي هو حاجة محلّلة، ومنع منه فيما إذا كانت حاجة

فقال: لا بأس بما تصلح به حالك، ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال: إذا أنت رشوته يأخذ منك أقلّ من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك».

وممّا يعدّ من الرشوة أو يلحق بها [١] المعاملة المشتملة على المحاباة [٢]، كبيعه [٣] من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة إلّا المحاباة التي في ضمنها [٤] أو قصد [٥]

الباذل أن يأخذ المرتشي منه أقلّ من الشرط وهو حاجة محرّمة؛ لأنّه يحرم عليه مخالفة الشرط الذي بينه وبين السلطان.

[١] أي يلحق المعاملة بالرشوة حكماً وإن كانت خارجة عنها موضوعاً.

[٢] حاباه محاباة وحباء: نصره، واختصّه، ومال إليه، وفي البيع سامحه وساهله، أي المعاملة المشتملة على المسامحة والمساهلة مع القاضي لأجل جلب محبّة القاضي أو لأجل الحكم لنفعه أيضاً، وهو رشوة أو في حكم الرشوة في كونه حراماً، وهذا هو **الفرع السادس** الذي تصدّى شيخنا الأنصاري ﷺ لذكره.

[٣] بأن باع شخص بستانه الذي يساوي عشرة دراهم بدرهم.

[٤] يظهر منه أنّ المعاملة المشتملة على المحاباة تتصوّر على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنّ المحاباة كانت مقصودة بالأصالة والمعاملة كانت مقصودة بالتبع، فعلى هذا يكون الحكم له شرطاً في المعاملة وفي ضمن العقد، فتكون رشوة، وإلى هذا القسم أشار شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «فإن لم يقصد من المعاملة إلّا المحاباة...».

[٥] هذا إشارة إلى **القسم الثاني** من أقسام المعاملة المشتملة على المحاباة، وهو أنّ المعاملة مقصودة والمحاباة مقصودة ثانية لأجل الحكم له، فبناءً على هذا كان الحكم له شرطاً في خارج العقد لا في ضمنه، فتكون رشوة أيضاً،

المعاملة لكن جعل [١] المحاباة لأجل الحكم له بأن كان الحكم له [٢] من قبيل ما تواطيا عليه من [٣] الشروط غير المصرّح بها في العقد فهي الرشوة، وإن قصد [٤] أصل المعاملة، وحابى [٥] فيها لجلب قلب القاضي، فهو [٦] كالهديّة ملحقة بالرشوة، وفي فساد المعاملة المحاباة [٧] فيها وجه قوي.

فيرجع لبّ هذه المعاملة إلى أنّه قصد المعاملة المحاباتيّة، ولكن شرط على المشترى أن يحكم له بحيث لو لم يكن هذا الشرط لم يقدم على هذه المعاملة.

[١] أي جعل إعطاء المبيع للقاضى بأقلّ من سعره مشروطاً بالحكم لنفع البائع.

[٢] أي الحكم لنفع البائع بأقلّ من السعر من قبيل الشرط الذي تبانيا عليه من غير تصريح به في ضمن العقد.

[٣] بيان للموصول، أي ما تبانيا عليه عبارة عن الشروط التي لم يصرّح بها في ضمن العقد.

[٤] هذا إشارة إلى **القسم الثالث** من أقسام المعاملة المشتملة على المحاباة، وهو أنّ المعاملة مقصودة والمحاباة لم تكن مقصودة لأجل الحكم له بنحو الشرط في خارج العقد، بل حابى لجلب قلب القاضي، فهذا القسم ليس برشوة، بل هديّة ملحقة بالرشوة.

[٥] أي أعطى السلعة للقاضي بأقلّ من سعرها.

[٦] أي إعطاء السلعة للقاضي بأقلّ من سعرها، نظير الهديّة للقاضي في كونها ملحقة بالرشوة.

[٧] بجميع أقسامها الثلاثة: وجه القوّة هو أنّ الظاهر من النصوص الدالّة على حرمة الرشوة بقاء المال على ملك الراشي، وتكون المعاملات المشتملة

ثمّ إنّ كلّ ما حكم بحرمة أُخذه [١] وجب على الآخذ ردّه [٢] وردّ بدله [٣] مع التلف إذا [٤] قصد مقابلته بالحكم ،كالجعل والأُجرة حيث حكم [٥] بتحريمهما .

على المحاباة ، إمّا رشوة أو بحكم الرشوة .

وإن شئت فقل : إنّ النهي متوجّه إلى ذات المعاملة ، وليس هنا شرط مغاير للعقد كي يقال إنّ الشرط الفاسد لا يفسد ، بل المعاملة المحاباتيّة من حيث المجموع مصداق للرشوة ، وليس لهذه المعاملة وجود مغاير لوجود الرشوة ، ومعه تشملها النصوص الدالّة على بقاء المال على ملك الراشي ، وهو معنى فساد المعاملة .

[١] هذا هو **الفرع السابع** في المسألة . والغرض منه بيان الحكم الوضعي ، أي الضمان وعدمه .

[٢] لأنّ النهي عن أخذه إرشاد إلى فساد ما يكون منشأ للأخذ والأكل في مقابله يكون أكلاً للمال بالباطل .

[٣] أي وجب على الآخذ ردّ بدل ما حكم بحرمة أخذه مع تلف العين ؛ لأنّ العين تنتقل إلى البدل عند تلفها ، فيكون الآخذ ضامناً لبدلها إن كان مثلياً أو قيمتها إن كانت قيميّةً .

[٤] أي إنّما وجب على الآخذ ردّ ما أخذه أورد بدله إذا قصد المعطي من إعطاء ما حرم أخذه أن يكون ما أعطاه من المال مقابلاً لحكم القاضي كالجعل في مقابل حكمه أو أُجرة حكمه .

[٥] ماضٍ مجهول . أي إنّما وجب على الآخذ ردّ الجعل والأُجرة على مالكهما ؛ لأنّه حكم بتحريمهما ، وهو إرشاد إلى فساد المعاملة وبقاء الجعل والأُجرة على ملك مالكهما .

وكذا [١] الرشوة؛ لأنّها حقيقة جعل على الباطل [٢]، ولذا [٣] فسّرها في القاموس بالجعل ولو لم [٤] يقصد بها المقابلة، بل أعطى [٥] مجّاناً ليكون داعياً على الحكم، وهو [٦] المسمّى بالهديّة، فالظاهر عدم ضمانه [٧]؛ لأنّ مرجعه [٨] إلى هبة مجانيّة فاسدة؛ إذ [٩] الداعي لا يعدّ عوضاً،

---

[١] أي كذا يجب على الآخذ ردّ الرشوة على الراشي.

[٢] فيكون أكل هذا الجعل أكل المال بالباطل. والنتيجة أنّه لا يجوز التصرّف فيها، بل يجب ردّها إلى مالكها.

[٣] أي الشاهد على أنّ الرشوة موضوعة للجعل على الباطل. تفسير صاحب القاموس الرشوة بمعنى الجعل.

[٤] إلى هنا كان كلامه فيما إذا قصد الباذل مقابلة ما بذله بالحكم، وأمّا لو لم يقصد الراشي بالرشوة أن تقع مقابلة لحكم القاضي.

[٥] أي أعطى الراشي الرشوة مجّاناً، لأجل أن تكون الرشوة داعية على أن يحكم القاضي لنفع الراشي.

[٦] أي هذا النوع من الرشوة يسمّى بالهديّة.

[٧] أي عدم ضمان الآخذ لما أخذه.

[٨] أي يرجع ما أعطاه للقاضي مجّاناً لإيجاد الداعي للقاضي على أن يحكم لنفع المعطي إلى هبة مجّانيّة فاسدة.

أمّا مجّانيّتها؛ فلأنّه لم يقصد بالهبة المذكورة أن تقع في مقابل شيء، والداعي لا يصلح أن يكون عوضاً، وأمّا كونها فاسدة فلأجل كونها مصداقاً للرشوة الباطلة.

[٩] أي إنّما قلنا بأنّها هبة مجّانيّة، مع أنّها وقعت في مقابل الداعي على الحكم

وما لا [١] يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وكونها [٢] من السحت إنّما يدلّ على حرمة الأخذ لا على الضمان، وعموم [٣] على اليد مختصّ بغير اليد المتفرّعة على التسليط المجّاني.

الذي يعدّ عوضاً عن الهبة؛ لأنّ الداعي على الحكم لا يعدّ عوضاً للهبة؛ إذ العوض لا بدّ أن يكون كالمعوض من الأمور الماليّة عند العقلاء، والداعي ليس من هذا القبيل.

[١] هذا دليل على عدم ضمان الآخذ ما أخذه من المعطي مجّاناً، وهو الهبة المجّانيّة. وملخّصه: أنّ الهبة لو كانت صحيحة لا توجب الضمان؛ لأنّ الواهب قد رفع سلطته عن المال، ومعه لا مقتضي لضمان الآخذ، فإذا لم يضمن بصحيحها لا يضمن بفاسدها أيضاً؛ لأنّ كلّ ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

[٢] جواب عن إشكال مقدّر، ومخلّص الإشكال: سلّمنا أنّها هبة مجّانيّة، إلّا أنّ الهبة المجّانيّة عبارة أُخرى عن الهديّة التي فسّرت بالسحت، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[1]، فإذا كانت سحتاً، فمعناه أنّها باطلة فبقيت الهديّة على ملك مالكها، فيجب على الآخذ أن يردّها، ومع تلفها يكون الآخذ ضامناً للمثل أو القيمة.

والجواب: أنّ كون الهديّة من السحت إنّما يدلّ على حرمة أخذ الهديّة تكليفاً، وأمّا أنّه لو أخذها عصياناً، فهل هو ضامن لما أخذه؟ فلا يستفاد منه.

[٣] وهو أيضاً جواب عن إشكال مقدّر، وحاصل الإشكال: هو أنّا لو سلّمنا أنّ الرشوة المذكورة في المقام هبة مجّانيّة، إلّا أنّ الآخذ يكون ضامناً لما أخذه

---

(١) المائدة ٥: ٤٢.

ولذا [١] لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام. وفي كلام بعض المعاصرين أنّ احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً [٢] غير بعيد؛ معلّلاً [٣] بتسليط المالك عليها مجّاناً. قال [٤]: ولأنّها تشبه المعاوضة،

بمقتضى قوله: «على اليد ما أخذت»، فيجب عليه بمقتضى هذه الرواية أن يردّ ما أخذه على صاحبه إن كان موجوداً، وأن يرّد مثله أو قيمته إن كان تالفاً.

وملخّص الجواب: أنّ عموم على اليد وإن اقتضى ضمان ما أخذه، ولكنّ العموم المذكور قد خصّص بالأخبار الدالّة على عدم ضمان اليد لو كان التسليط مجّانياً كما أنّ الأمر كذلك في الهبة المجّانيّة، فإنّ المفروض أنّ الواهب قد سلّط الموهوب له على ما له مجّاناً، فلا يشمل إطلاق على اليد يد الموهوب له.

[١] أي لأجل تخصيص عموم على اليد بالتسليط المجّاني لا يضمن الآخذ ما أخذه بالهبة الفاسدة في غير مقام الرشوة، أي أنّ الموهوب له لا يضمن ما أخذه في كلّ هبة فاسدة، ووجهه ما ذكرنا من أنّ دليل عموم «على اليد» الذي هو دليل الضمان خصّص بالتسليط المجّاني.

[٢] يعني حتّى في الرشوة الحقيقيّة، وهو ما جعل بإزاء الحكم وعوضاً له، فضلاً عن الرشوة الحكميّة المنزلة منزلتها في الحرمة، وهي الهديّة المبذولة لأجل جلب القاضي.

[٣] بصيغة اسم الفاعل، أي علّل بعض المعاصرين عدم الضمان بأنّ الراشي الذي هو مالك الرشوة قد سلّط المرتشي على الرشوة مجّاناً، ومع التسليط المجّاني لا وجه للضمان.

[٤] أي قال بعض المعاصرين: لأنّ الرشوة تشبه المعاوضة، فكما أنّ المعاوضة كلّما لا تضمن بصحيحها لا تضمن بفاسدها، كذلك الرشوة، فكما لا تضمن

وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، ولا يخفى ما بين تعليليه [١] من التنافي؛

بصحيحها كذلك لا تضمن بفاسدها.

وقال الشهيدي: «إنّ هذه الجملة عطف تفسير للتسليط المجّاني»، يعني أنّ الرشوة ليست معاوضة حقيقيّة؛ إذ المعاوضة لا بدّ فيها من المقابلة بين الطرفين، ولا مقابلة بين الرشوة والحكم بحيث يصحّ دخول باء المقابلة على الحكم أو على الرشوة، ويقال: إنّه في مقابلها أو هي في مقابله، كما في مثل البيع والإجارة من المعاوضات الحقيقيّة، وإنّما هي شبيهة بالمعاوضة في بذل شيء لأجل الوصول إلى شيء آخر؛ وذلك لأنّ الحكم بالقياس إلى الرشوة من قبيل الداعي وهو شبيه بالعوض وليس بعوض حقيقة، نظير الهبة المعوضة المشروط فيها التعويض، وحينئذٍ يكون التسليط بحسب الحقيقة والواقع مجّاناً، فيدخل فيما لا يضمن بصحيحه ولا يضمن بفاسده، فلا يضمن الرشوة مطلقاً حتّى فيما إذا كانت لأجل الحكم ولو بالحقّ. وعلى هذا لا يبقى مجال للإيراد الآتي من المصنّف على بعض معاصريه؛ إذ ليس هنا في كلامه تعليلان مختلفا المفاد، بل التعليل الثاني عطف تفسير للتعليل الأوّل، فالتشبيه بالمعاوضة يستلزم عدم الضمان كما ذكرناه لا الضمان كما ذكره المصنّف.

[١] من هنا شرع شيخنا الأنصاري ﵀ في الإشكال على بعض معاصريه، بأنّه ذكر تعليلين لعدم الضمان في الرشوة، إلّا أنّ بينهما تنافياً، والمراد من التعليل الأوّل قوله: «بتسليط المالك عليها مجّاناً»، ومن التعليل الثاني قوله: «ولأنّها تشبه المعاوضة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده»، ولا يخفى أنّ التنافي موجود بين الدليلين المذكورين اللذين، ذكرهما بعض المعاصرين

لأنّ [١] شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان؛ لأنّ [٢] المعاوضة الصحيحة [٣] توجب ضمان كلّ منهما [٣] ما وصل إليه بعوضه [٤] الذي دفعه، فيكون [٥] مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعي، وهو [٦] المثل أو القيمة، وليس في

لإثبات عدم الضمان.

[١] بيان لوجه التنافي بين التعليلين. وملخّصه: أنّ ما ذكره من التعليل الثاني لعدم الضمان، وهو تشبيه الرشوة بالمعاوضة، على خلاف المطلوب أدلّ، فإنّ قوله: «لأنّها تشبه المعاوضة يستلزم ضمان المرتشي لا عدم ضمانه».

[٢] أي إنّما قلنا إنّ تشبيه الرشوة بالمعاوضة يدلّ على الضمان، ولا يدلّ على ما ذهب إليه بعض المعاصرين من عدم الضمان؛ لأنّ تشبيه الرشوة بالمعاوضة إنّما هو باعتبار الأثر المترتّب على المعاوضة، ومن الواضح أنّ المعاوضة الصحيحة يترتّب عليها الضمان، وكذلك الفاسدة منها، فتكون الرشوة الصحيحة وهي التي وقعت في مقابل غير الحكم بمنزلة المعاوضة الصحيحة، فإذا ترتّب عليها الضمان فيترتّب الضمان على الرشوة الفاسدة أيضاً.

[٣] أي أنّ المعاوضة الصحيحة تستلزم ضمان كلّ من المتعاملين عوض ما وصل إليه، فإنّ المشتري الذي وصل إليه المبيع يضمن الثمن للبائع، وكذا البائع الذي أخذ الثمن فهو ضامن للمثمن، فلا بدّ أن يدفعه إلى المشتري.

[٤] «الباء» للمقابلة، أي يكون كلّ من المتعاملين ضامناً لما وصل إليه في مقابل عوضه الذي دفعه إلى الآخر.

[٥] أي إذا كانت المعاوضة الصحيحة موجبة للضمان، فتكون المعاوضة الفاسدة أيضاً موجبة للضمان.

[٦] أي العوض الواقعي عبارة عن المثل إذا كان التالف بيد كلّ من المتعاملين مثليّاً، أو عن القيمة إذا كان التالف قيميّاً. إذن فيستفاد من تشبيه الرشوة

المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتّى لا يضمن بفاسده [١].

نعم [٢]، قد يتحقّق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير العوض، كما أنّ العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالإجارة، فربّما يدّعى أنّها غير مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة، لكنّ هذا [٣] كلام آخر، والكلام فعلاً في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة.

بالمعاوضة أنّ حكم المعاوضة مترتّب على الرشوة.

[١] إذا ثبت أنّ كلّ معاوضة صحيحة توجب الضمان، فتكون كلّ معاوضة فاسدة، أو ما يكون بمنزلة المعاوضة الفاسدة موجبة للضمان، وبالنتيجة: أنّ التعليل المذكور دلّ على خلاف مقصود بعض المعاصرين، وهو الضمان.

[٢] استدراك عمّا ذكره من أنّه ليس في المعاوضات ما لا يضمن بصحيحه. وملخّص الاستدراك هو أنّه يمكن أن يقال بتخصيص القاعدة المذكورة في بعض المعاوضات ويقال إنّ بعض المعاوضات الصحيحة: «لا يضمن بصحيحه، لكن بالنسبة إلى غير العوض»، وهذا في الحقيقة خروج تخصّصي عن القاعدة المذكورة، وهو أنّ العين المستأجرة لو تلفت بيد المستأجر في الإجارة الصحيحة، فإنّها لا توجب ضمان المستأجر، وكذلك الأمر في الإجارة الفاسدة، فإنّ مَن بيده العين بالإجارة الفاسدة لا يكون ضامناً للعين، لأنّها ليست عوضاً في الإجارة، بل العوض هي المنفعة.

[٣] أي عدم ضمان المستأجر بالنسبة إلى غير العوض في الإجارة الصحيحة والفاسدة، كلام آخر خارج عن محل الكلام؛ إذ الكلام في ضمان العين التي هي عوض في المعاوضة للثمن، فالقاعدة دلّت على أنّ كلّ عوض أعمّ من الثمن. والمثمن يضمن بالعقد الصحيح يضمن بالعقد الفاسد أيضاً، وفي الإجارة ليس العوض العين، بل هو عبارة عن المنفعة. إذن فلا يكون عدم

والتحقيق أنّ كونها [١] معاوضة أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان. فروع في اختلاف الدافع والقابض [٢]، لو ادّعى الدافع أنّها هديّة ملحقة بالرشوة في الفساد والحرمة [٣]، وادّعى القابض أنّها هبة صحيحة لداعي [٤] القربة أو غيرها

ضمان العين في الإجارة الفاسدة نقضاً على كلّيّة القاعدة.

[١] أي كون الرشوة معاوضة أو شبيهة بالمعاوضة يصلح أن يكون وجهاً لضمان العوض لا لعدم الضمان الذي ادّعى بعض المعاصرين للشيخ في الرشوة، وهذا التحقيق من الشيخ ردّ لبعض المعاصرين الذي احتمل عدم الضمان في الرشوة معلّلاً بأنّ الرشوة تشبه المعاوضة، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وأجاب عنه المصنّف بأنّ كون الرشوة معاوضة أو شبيهة بالمعاوضة دليل على الضمان، إذ المعاوضة الصحيحة كالهبة توجب الضمان، والمعاوضة الفاسدة أيضاً كالرشوة توجب الضمان.

[٢] هذا هو **الفرع الثامن** من فروع المسألة.

[٣] تعرّض شيخنا الأعظم ﷺ لثلاث صور:

الأولى: أنّ يتّفقا على عنوان واحد، واختلفا في كونه صحيحاً أو فاسداً، فادّعى الدافع أنّها هديّة ملحقة بالرشوة في الفساد والحرمة؛ لأنّ بذلها كان بداعي الحكم، وادّعى القابض أنّها هبة صحيحة بداعي القربة، أو يكون القاضي رحماً له فبذل المال المذكور لأجل الإحسان. ولا يخفى اشتراك الأمرين في عدم الضمان مع التلف؛ لما مرّ من أنّ ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وإنّما يظهر ثمرة اختلافهما في جواز استرجاع العين وعدمه.

[٤] أي ادّعى القابض أنّ الواهب وهبه بقصد القربة أو بقصد صلة الرحم.

احتمل [١] تقديم الأوّل؛ لأنّ الدافع أعرف بنيّته [٢]، ولأصالة [٣] الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف [٤]، والأقوى تقديم الثاني [٥]؛

---

[١] بصيغة المجهول. أي احتمل تقديم قول الدافع بأنّها هديّة ملحقة بالرشوة.

[٢] بأنّه قصد القربة أو الرشوة، فإنّه أعرف به. وقال المحقّق الأيرواني: «إنّه إشارة إلى أنّ المدّعي إذا ادّعى ما لا يعلم إلّا من قِبله قدّم قوله.

[٣] هذا دليل ثانٍ لتقديم قول الدافع الذي يستلزم ضمان القابض لما قبضه.

وملخّص الكلام: أنّ الأصل الأوّلي في اليد بحسب القانون العقلائي أنّه ضامن لما تلف بيده من المال الذي كان مالاً للغير، إلّا أنّ يثبت أنّه انتقل إليه أو مأذون من قِبل المالك في التصرّف فيه.

[٤] هل هو قيد لأصالة الضمان، كما هو الظاهر من المحقّق المامقاني حيث قال: «إنّما قيّد الضمان بهذا القيد؛ لأنّ معنى الضمان إنّما يتحقّق بعد التلف؛ إذ ليس الضمان إلّا عبارة عن كون الشخص ملزماً بتدارك الشيء بدفع بدله أو مثله» أو أنّه قيد للاحتمال.

قال الشهيدي: «قد يقال: إنّ هذا قيد للاحتمال يعني أنّ احتمال تقديم الأوّل في الصورة المفروضة إنّما هو فيما إذا كانت الدعوى بعد التلف؛ إذ لو كانت قبله فلا إشكال في تقديم الأوّل؛ إذ لا نزاع بينهما في الحقيقة؛ إذ القابض لا ينكر حينئذٍ استحقاق الدافع لردّ العين ضرورة جواز ردّ العين الموهوبة بالهبة غير المعوضة قبل التلف.

وأورد عليه الشهيدي: «بأنّ هذا لا يتمّ فيما إذا كانت دعوى القابض هي الهبة الصحيحة بداعي قصد القربة لعدم جواز الرجوع فيها نصّاً وفتوىً، ولعلّ هذا هو الوجه فيما ذهب إليه المحقّق المامقاني من أنّه قيد لأصالة الضمان.

[٥] أي تقديم قول القابض.

لأنّه [١] يدّعي الصحّة. ولو ادّعى [٢] الدافع أنّها [٣] رشوة أو أُجرة على المحرّم، وادّعى القابض كونها هبة صحيحة احتمل [٤] أنّه كذلك؛ لأنّ الأمر يدور بين الهبة الصحيحة والإجارة الفاسدة [٥]. ويحتمل العدم [٦]؛ إذ لا عقد مشترك [٧] هنا اختلفا في صحّته وفساده،

---

[١] أي لأنّ القابض يدّعي صحّة الهبة، ودعواه مطابقة لأصالة الصحّة، وهي مقدّمة على الأُصول النافية لصحّة العقد.

[٢] هذه هي الصورة الثانية من صور الاختلاف بين الدافع والقابض، والفرق بين الصورتين أنّهما في الصورة الأُولى اتّفقا على عنوان واحد ـ كالهبة ـ واختلفا في صحّتها وفسادها، وفي هذه الصورة لم يتّفقا على عنوان واحد؛ إذ الدافع كان يدّعي عنوان الرشوة أو الأُجرة على المحرّم والآخذ كانت دعواه الهبة الصحيحة.

[٣] أي ما أعطيته من الأموال.

[٤] ماضٍ مجهول. أي احتمل من قِبل بعض الفقهاء تقديم قول الثاني، وهو دعواه أنّه هبة صحيحة.

[٥] ومع احتمال الصحّة تكون أصالة الصحّة محكمة ومقدّمة على الأُصول النافية.

[٦] أي يحتمل عدم تقديم قول الثاني ـ الذي هو القابض المدّعي للصحّة ـ بل يحتمل تقديم قول الدافع المدّعي للفساد.

[٧] يعني العقد الخاصّ الذي اشترك المتخاصمان فيه واتّفقا على وقوعه، أي إنّما قلنا بعدم تقديم قول القابض الذي يدّعي الصحّة؛ لأنّ تقديم قوله مبنيّ على تسالمهما على وقوع عقد خاصّ في البين، واختلافهما في صحّته وفساده، وهو مفقود هنا؛ ضرورة أنّ الذي ينكره الدافع هو أصل العقد

فالدافع [١] منكر لأصل العقد الذي يدّعيه القابض، لا لصحّته [٢]، فيحلف [٣] على عدم وقوعه، وليس هذا [٤] من مورد التداعي [٥]، كما لا يخفى.

الخاصّ الذي يدّعيه القابض لا وصفه بعد اعترافه بوقوع أصله، وهذا بخلاف الصورة السابقة؛ لأنّهما اتّفقا هناك على وقوع الهبة، وإنّما اختلفا في صحّتها وفسادها.

[١] تفصيل لما ذكره من عدم اتّفاق الدافع والقابض على وقوع عقد خاصّ، وهو أنّ الدافع منكر لأصل العقد الذي يدّعيه القابض؛ إذ هو يدّعي أنّ ما أخذه هبة، والدافع ينكر هذا العنوان، بل يدّعي أنّ الواقع بينهما عقد آخر، وهي الرشوة أو الأجرة على الحرام.

[٢] أي لا يكون الدافع منكراً لصحّة العقد الذي تسالما على وقوعه، كما كان كذلك في الصورة الأولى.

[٣] أي يحلف الدافع على عدم وقوع العقد الذي يدّعيه القابض من الهبة.

[٤] أي ليس هذا الفرع الثاني الذي يدور الأمر فيه بين الهبة الصحيحة والإجارة الفاسدة.

[٥] لأنّ مورد التداعي عبارة عمّا كان كلّ منهما مدّعياً لأمر ذي أثر شرعي بعد تسالمهما على وجود متعلّق صالح لكلّ منهما، كما إذا اختلف زيد وعمرو في العين المبيعة، بأن قال البائع: «بعتك هذا الثوب»، وقال المشتري: «بعتني ذاك الثوب» فكلّ منهما يدّعي غير ما يدّعيه الآخر، وينكر كلّ منهما ما ادّعاه الآخر، فحينئذٍ يحلف كلّ منهما على نفي ما يدّعيه الآخر. والإجارة الفاسدة التي يدّعيها الدافع وإن كانت أمراً إثباتيّاً، إلّا أنّه ليس لها أثر في الشرع؛ لأنّ الضمان إنّما هو من آثار عدم الهبة الصحيحة لا من آثار الإجارة

ولو ادّعى الدافع [١] أنّها رشوة والقابض أنّها فاسدة، لدفع [٢] الغرم عن نفسه بناءً على ما سبق من أنّ الهديّة المحرّمة [٣] لا توجب الضمان، ففي تقديم الأوّل [٤] لأصالة الضمان في اليد، أو الآخر [٥]؛ لأصالة عدم

الفاسدة الملازمة لعدم الهبة الصحيحة في المقام، بل الضمان من آثار القبض، وإنّما الهبة المجانيّة من قبيل المانع عن تأثيره، والعقود المعاوضية غير المجّانيّة التي منها الإجارة الفاسدة لا دخل لها في الضمان أصلاً إلّا بطور أنّها ملازمة لارتفاع المانع عن تأثير المقتضي عقلاً، وهذا المقدار لا يكفي في إسناد الضمان إليها شرعاً.

[١] هذه هي الصورة الثالثة من صور الاختلاف في المقام، وقد اتّفق الدافع والقابض على فساد العقد، إلّا أنّ الدافع ادّعى أنّ العقد كان من العقود التي يكون فاسدها موجباً للضمان كالرشوة، وادّعى القابض أنّ فاسدها لا يوجب الضمان كالهديّة الفاسدة، فإنّها لا توجب الضمان؛ لأنّ صحيحها لا يوجب الضمان.

[٢] أي إنّما ادّعى القابض أنّ ما أخذه من الأموال هديّة فاسدة لأجل دفع الغرامة، والضمان عن نفسه بأن لا يكون ضامناً للهديّة بعد تلفها؛ لأنّ الهبة سواء كانت صحيحة أو فاسدة لا توجب الضمان.

[٣] أي الهديّة الفاسدة.

[٤] أي تقديم قول الدافع الذي هو مدّعى الرشوة؛ لأنّ دعواه موافقة لأصالة الضمان، وهو أنّ مقتضى قاعدة اليد أنّ كلّ شخص ضامن لما تلف في يده بعد اعتراف ذي اليد أنّه كان مال الغير.

[٥] أي تقديم قول الآخر، وهو قول القابض الذي يدّعي أنّها كانت هبة فاسدة.

سبب الضمان [١] ومنع أصالة الضمان [٢] وجهان ، أقواهما الأوّل [٣] ؛ لأنّ عموم خبر على اليد يقضي بالضمان [٤] ، إلّا مع تسليط المالك مجّاناً ، والأصل عدم تحققّه.

---

[١] وهي الرشوة ، فإذا شكّ في تحقّق الرشوة التي هي من أسباب الضمان ، فأصالة عدم تحقّق سبب الضمان ينفيه.

[٢] لأنّ الضمان أمر حادث مسبوق بالعدم ، فمقتضى الأصل عدم الضمان لا الضمان.

[٣] أي تقديم قول الدافع الذي يكون مدّعياً للضمان.

[٤] أي إنّما حكمنا بالضمان لما ذكرنا من أنّ عموم قاعدة على اليد ما أخذت ضمان كلّ ما تلف تحت يده ممّا أقرّ ذو اليد بأنّه كان مال الغير ، وهو يشمل المقام ، وتدلّ على الضمان ، فيقدّم قول مَن يدّعي الرشوة.

إن قلت: إنّ هذا العموم قد خصّص بما إذا كان التسليط مجّاناً ، ففي هذا الفرض لا يشمله عموم على اليد ؛ لأنّه يحتمل أن يكون تسليط المالك مجّانيّاً ، ومع الشكّ المذكور يكون التمسّك بعموم على اليد لإثبات الضمان تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وأجاب شيخنا الأنصاري ﷺ عن هذا الإشكال بقوله: « والأصل عدم تحقّقه » ، أي الأصل عدم تحقّق التسليط المجّاني ، وهذا الأصل ينقّح موضوع القاعدة ويثبت أنّ التسليط لا يكون مجّانيّاً ، فأحد الجزئين محرز بالوجدان ، وهو أنّ التلف قد تحقّق تحت يد القابض ، والجزء الآخر يحرز بالتعبّد ، وهو أنّ تسليط المالك لم يكن مجّانيّاً ، فتشمله قاعدة على اليد ، ونتيجته ثبوت الضمان ، وتقديم قول مَن يدّعي الضمان.

. . . .

«التحقيق»

وقد تصدّى شيخنا الأعظم لتحقيق مبحث الرشوة في ضمن فروع:

الفرع الأوّل: في بيان معنى الرشوة التي هي مأخوذة في لسان الأدلّة الناهية، فكان ينبغي له أن يقدّم التحقيق في معنى الرشوة على بيان حكمها، ولكن عكس ذلك، وكيفما كان نحن نسلك مقتضى القاعدة، وهو تقديم التحقيق في الموضوع على التحقيق في الحكم، فنقول:

إنّ الأخبار غير متعرّضة لبيان حقيقة الرشوة، ومعنى ذلك أنّ الشارع أوكل معرفة حقيقة الرشوة إلى العرف والمفهوم العرفي لها هو موضوع للحكم الشرعي.

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ[1]: «لم نجد نصّاً من طرق الخاصّة ومن طرق العامّة يحقّق موضوع الرشوة ويبيّن حقيقتها».

ثمّ قال: «إلّا أنّه ورد في بعض الروايات أنّها تكون في الأحكام، ولكنّها لم توضّح أنّ الرشوة هل هي بذل المال على مطلق الحكم أو على الحكم بالباطل؟ بل لا يفهم منها الاختصاص، وإلّا لما صحّ إطلاقها في غيرها، كما هو في الصحيح: «عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه.

قال عليه السلام: **لا بأس به**»[2].

وقد استعمل الرشوة في هذه الصحيحة في البذل في مقابل التحوّل من منزله الذي يكون هو غير الحكم.

ومنها: في رواية يوسف بن جابر: «**رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم**

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

. . . .

الرشوة»[١].

بتقريب: أنّ الحاجة لفقهه قد تكون لغير حكمه كالتدريس ونحوه. والنتيجة: أنّ الرشوة في هذه الرواية قد استعملت بإزاء غير الحكم.

ومنها: «أمّا الرشاء في الحكم»[٢].

بتقريب: أنّه لو لم يكن مفهوم الرشوة عامّاً لغير الحكم لزم لغويّة التقييد به.

والحاصل: أنّ الأخبار لا تدلّ على بيان حقيقة الرشوة، وغاية ما يستفاد منها أنّها استعملت في الأعمّ من الأحكام، إلّا أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، ولا يستفاد منها المعنى الحقيقي للرشوة. إذن فلا بدّ في تحقيق مفهومها من الرجوع إلى العرف واللغة وكلمات الفقهاء كي نرى أنّ المستفاد منها ماذا.

أمّا اللغة، فقد اختلفت كلمات اللغويّين في تفسير الرشوة. فعن مجمع البحرين: «الرشوة ـ بالكسر ـ: ما يعطيه لشخص الحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد ـ إلى أن قال: ـ والرشوة قلّما تستعمل إلّا فيما يتوصّل به إلى إبطال حقّ أو تمشية باطل».

وعن القاموس: «الرشوة ـ مثلثة ـ: الجعل».

وعن المنجد: «الرشوة ـ مثلثة ـ: ما يعطى لإبطال حقّ أو إحقاق باطل».

وعن أقرب الموارد: «الرشوة ـ مثلثة ـ: ما يعطى لإبطال حقّ أو إحقاق باطل، وما يعطى للمتملّق».

وعن النهاية: «الرشوة: الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة»..

وعن نيل الإرب: «الرشوة ـ مثلثة ـ: الجعل».

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

. . . .

وعن الزمخشري: «الرشوة: الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة».

وعن تاج العروس: «الرشوة: إعطاء الحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد».

وعن السيّد الشريف: «الرشوة: الإعطاء لإحقاق باطل أو إبطال حقّ».

وعن الزرقاني: «الرشوة: أخذ مال لإبطال حقّ أو تحقيق باطل»، وغيرها من التفاسير.

وأنت ترى أنّ كلمات اللغويّين أيضاً مختلفة، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن عند الشكّ في سعة مفهوم أو ضيقه.

وبالنتيجة: إنّ الرجوع إلى العرف واللغة لا يوصلنا إلى فهم المراد من الرشوة المأخوذة في موضوع الحرمة؛ لعدم اتّفاق اللغويّين على معنى واحد أوّلاً، وعدم خبرويّتهم في تعيين المعنى الموضوع له ثانياً، وعدم حجّيّة قولهم ثالثاً، ولم يبق لنا طريق إلّا الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو إعطاء المال للحاكم في مقابل الحكم الباطل.

وأمّا كلمات الفقهاء، ففي المستند: «إنّ مقتضى كلام الأكثر والمتفاهم في العرف أنّ الرشوة عامّة لكلّ ما يدفع من المال للحاكم، سواء أكان لحقّ أم كان لباطل».

وحكى ذلك عن تصريح والده، ثمّ قال: «وهو الظاهر من القاموس والكنز ومجمع البحرين».

وعن حاشية الإرشاد: «إنّ الرشوة ما يبذله المتحاكمان. وحكي عن جماعة أنّ الرشوة ما يبذله المحقّ ليحكم له بحقّ بحيث لو لم يبذله بطل حقّه ولحُكم عليه بالباطل».

قال المحقّق الأيرواني[1]: «مجموع محتملات معنى الرشوة خمسة: مطلق

---

(١) حاشية المكاسب: ٢٦.

• • • • • • • • • • • • •

الجعل المندرج فيه أُجرة الاجراء، والجعل على القضاء، وتصدّي فصل الخصومة، والجعل على الحكم بالواقع لنفسه كان أو لغيره، والجعل على الحكم لنفسه، حقّاً كان أو باطلاً، والجعل على الحكم بالباطل، والأوّل ممّا ينبغي القطع ببطلانه ـ إلى أن قال: ـ والمتيقّن من بين بقيّة المعاني إن لم يكن هو الظاهر هو الأخير».

وقال الأُستاذ الأعظم[١]: «والمتحصّل من كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم ومن أهل العرف واللغة مع ضمّ بعضها إلى بعض، أنّ الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حقّ، أو تمشية باطل، أو للمتملّق أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، أو في عمل لا يقابل بالأجرة، والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطّاً لغرضهم ومورداً لنظرهم، بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاضد فيما بينهم، كإحقاق الحقّ وإبطال الباطل، وترك الظلم والإيذاء أو دفعهما، وتسليم الأوقاف من المدارس والمساجد والمعابد، ونحوها إلى غيره، كأن يرشو الرجل على أن يتحوّله عن منزله فيسكنه غيره أو يتحوّله عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره، إلى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف أخذ الأُجرة عليها. نعم، ما ذكره في القاموس من تفسير الرشوة بمطلق الجعل محمول على التفسير بالأعمّ، وإلّا لشمل الجعل في مثل القائل: «من ردّ عبدي فله ألف درهم»، مع أنّه لا يقول به أحد».

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الرشوة من الألفاظ التي وقع الخلاف في حقيقتها سعة وضيقاً، وإن حصل الوثوق بأحد المعاني فهو وإذا شكّ في المفهوم زيادة ونقيصة يقتصر على القدر المتيقّن من الرشوة الحرام وهو المال الذي يعطى للقاضي لإبطال حقّ أو إحقاق باطل.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢٦٣.

. . . .

الفرع الثاني: في حكم الرشوة. وتوضيحه: أنّ القاضي قد يأخذ الرشوة من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم ببطلان الحكم، وقد يأخذها ليحكم للباذل مع جهله بالحكم، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق، وقد يأخذها ليحكم له بالحقّ مع العلم والهدى من الله تعالى، فالصور ثلاثة، فنتكلّم في حكم كلّ واحدة من هذه الصور تارة على القاعدة وأُخرى بمقتضى النصوص، أمّا الصورتان الأُوليتان فلا شبهة في حرمتهما بمقتضى القاعدة الأوّليّة.

أمّا الصورة الأُولى ـ وهي ما لو أخذ القاضي الرشوة ليحكم له بالباطل مع العلم ببطلان الحكم ـ فإنّ الحكم بالباطل مع العلم بأنّه باطل محرّم بضرورة الدين وإجماع المسلمين، ويدلّ على حرمة الحكم الباطل الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[١].

وأمّا السنّة، فالروايات[٢] الدالّة على عدم جواز القضاء بالرأي، فإذا كان نفس العمل ـ وهو الحكم بالباطل ـ في حدّ نفسه حراماً فيكون أخذ الأُجرة في مقابله أيضاً حراماً؛ لما عرفت سابقاً من حرمة المعاملة على الأعمال المحرّمة وضعاً وتكليفاً.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي ما لو أخذ الأُجرة ليحكم للباذل مع جهله بالحكم ـ فنفس الحكم المذكور حرام على القاضي بالكتاب والسنّة، أمّا الكتاب: فآيات ونحن نذكر واحدة منها، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٣].

وأمّا السنّة، فهي الأخبار الدالّة على النهي عن القول بغير علم[٤]، فإذا كان

---

(١) المائدة ٥: ٤٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٣) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٤) الوافي: ١: ٤٨.

• • • • • • • • • • • • •

نفس هذا العمل حراماً فتكون المعاملة عليه أيضاً حراماً وفاسدة، فلا يجوز له أن يأخذ الأُجرة على عمل بعد بطلان المعاملة عليه. هذا كلّه مقتضى القاعدة، فإنّها تقتضي حرمة أخذ الرشوة في الصورتين، وأمّا إعطاؤها فلا تقتضي القاعدة حرمته.

وأمّا مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة، فقد استدلّ على حرمة الرشوة بوجوه:

الأوّل: الإجماع. قال شيخنا الأعظم: «وفي جامع المقاصد والمسالك أنّ على تحريمها إجماع المسلمين.

قال الأستاذ الأعظم: لا خلاف بين الشيعة والسنّة في الجملة للآخذ والمعطي، بل عن جامع المقاصد أجمع أهل الإسلام على تحريم الرشاء في الحكم وفي تجارة المسالك على تحريمه إجماع المسلمين، إلّا أنّ الإجماع في مثل المقام مدركيّ.

الثاني: الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ**﴾(١).

بتقريب: أنّه تعالى نهى عن الادلاء بالمال إلى الحكّام لإبطال الحقّ وإقامة الباطل حتّى يأكلوا بذلك فريقاً من أموال الناس بالإثم والعدوان، وهذا هو معنى الرشوة، والادلاء إلى الحكّام كناية عن إعطاء الرشوة لهم.

قال في الصحاح: «أدلى بماله إلى الحاكم: دفعه إليه، وتدلوا بها إلى الحكّام يعني الرشوة»، انتهى.

فإذا دلّت الآية على حرمة الإعطاء حرم الأخذ أيضاً للملازمة بينهما.

وأورد على الاستدلال بالآية بوجوه:

الأوّل: ما ذكره سيّدنا الأستاذ من أنّ الآية دلّت على حرمة الإعطاء، وأمّا

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

• • • • • • • • • • • • •

الملازمة بين حرمة الإعطاء وحرمة الأخذ فلا دليل عليها [١].

ولكنّه يمكن الجواب عنه بأنّ الملازمة بينهما ثابتة بحسب الفهم العرفي وعدمها يحتاج إلى دليل.

الثاني: إنّ الآية إنّما نزلت في خصوص أموال اليتامى والوديعة والمال المتنازع فيه، وقد نهى الله فيها عن إعطاء مقدار من تلك الأموال للقضاة والحكّام لأكل البقيّة بالإثم والعدوان.

قال في مجمع البيان في تفسير الآية ما ملخّصه: «قيل فيه أقوال:

أحدها: أنّه الودائع وما لا تقوم عليه بيّنة.

وثانيها: أنّه مال اليتيم في يد الأوصياء.

وثالثها: أنّه ما يؤخذ بشهادة الزور.

والأوْلى أن يحمل على الجميع.

والجواب عنه: أنّ الآية فسّرت بكلّ واحد من المعاني المذكورة، وأنّها وردت في موارد خاصّة، إلّا أنّها فسّرت في مجمع البحرين نقلاً عن الصحاح أنّ قوله تعالى: ﴿**وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ**﴾[٢] يعني الرشوة، فيحمل على الجميع لأنّ هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق لا الحصر؛ لأنّ القرآن لا يختصّ بمصداق ولا بعصر ولا بطائفة، بل يجري كجري الشمس والقمر، وآخر الكلام أنّ المورد لا يكون مقيّداً للوارد، وكذلك بيان بعض المصاديق لا ينافي العموم والإطلاق.

الثالث: ما ذكره المحقّق الأيرواني من[٣] أنّ الآية ليست لها تعرّض لحكم

---

(١) عمدة المطالب: ١: ٣٠١.

(٢) البقرة ٢: ١٨٨.

(٣) حاشية المكاسب: ٢٥.

. . . .

الرشوة، فإنّ قوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ يحتمل قريباً أن يكون المراد منه إدلاء المال المتنازع فيه إلى القضاة الحاصل ذلك برفع الخصومات إليهم فيأكلون مقداراً من ذلك المال، ويحكمون لغير مستحقّه في مقدار آخر، ومن المعلوم أنّ الرشوة ما يعطيها الراشي من مال نفسه لإبطال حقّ أو إحقاق باطل.

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم بجوابين:

الأوّل: إنّ الرشوة في العرف واللغة أعمّ من ذلك، فلا وجه لتخصيصها بقسم خاصّ.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الرشوة وإن صدقت على بذل مال الغير للقاضي، إلّا أنّ أدلّة حرمة الرشوة منصرفة عنه، فإنّه حرام بعنوان التصرّف في مال الغير. والظاهر من حرمة الرشوة أنّ المال مال الدافع، فيكون التصرّف فيه حراماً بعنوانها لا بعنوان أنّه تصرّف في مال الغير، وإنّما بذله عن رضاه، إلّا أنّه بذل بعنوان الرشوة، فيكون التصرّف فيه حراماً بعنوانها لا بعنوان أنّه تصرّف في مال الغير.

الثاني: أنّه لا ظهور للآية المباركة في كون المدفوع إلى الحكّام مال الغير، بل هي أعمّ من ذلك. والجواب عنه: أنّه بعد كون كلمة «الباء» في الآية الشريفة للسببيّة، كما هو دعوى الأستاذ الأعظم ﷺ أيضاً أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾[1] أموال الغير، فلا معنى لتوجّه النهي عن أكل مال نفسه إلّا بالتجارة عن تراضٍ، بل المراد منه عدم جواز أكل أموال الغير إلّا بأسباب صحيحة، فعلى هذا تكون الآية ظاهرة في حرمة ادلاء مال الغير إلى الحكّام؛ لأنّ الضمير في قوله: «بها» يرجع إلى أموالكم المراد منها مال الغير.

إذن فالآية لا تدلّ على حرمة الرشوة، إلّا أن يقال: إنّها أعمّ من أن تكون من

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

. . . .

مال الباذل أو من مال غيره.

أضف إليه: أنّها على تقدير دلالتها على حرمة الرشوة لا تدلّ على حرمتها فيما إذا كان الإعطاء لغاية الحكم بالحقّ، وبما هو مقتضى قوانين القضاء، وغرضه من بذل الرشوة أن لا يميل نفس القاضي إلى خصمه، فيكون بذل المال مانعاً لاذهاب حقّه.

ولعلّ مراد شيخنا الأعظم من الكتاب قوله تعالى: ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[1] بمؤونة ما ورد في تفسيره من أنّ السحت هو الرشوة، ولكنّه في الحقيقة استدلال بالسنّة لا بالكتاب. هذا تمام الكلام في الصورتين الأُولتين.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي أن يأخذ الرشوة ليحكم له بالحقّ مع العلم والهدى من الله، فمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والإفتاء، فإنّ عمل المسلم محترم، فلا يذهب هدراً. والأُستاذ الأعظم يقبل دلالة الآية على حرمة أخذ الرشوة في الصورتين الأُولتين، إلّا أنّه ينكر شمولها لهذه الصورة، ولذا يقول إنّ الآية المتقدّمة لا تشمل المقام؛ لاختصاصها بالحكم بالباطل.

وأمّا السنّة، فقال الأُستاذ الأعظم: «إنّ الروايات من الشيعة والسنّة قد أُطبقت على حرمة الرشاء في الحكم». وقال: «إنّ مقتضى إطلاقها حرمة أخذ الرشوة في جميع الصور الثلاثة»، ثمّ قال: «وهذا المعنى هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ القضاء من المناصب الإلهيّة التي جعلها الله للرسول، فلا ينبغي لمن يتفضّل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ عليه الأجرة».

أقول: إنّ هذا الوجه الأخير هو وجه استحساني لا يصلح لأن يكون مدركاً للفقه،

---

(١) المائدة ٥: ٤٢.

• • • • • • • • • • • • •

والعمدة في المقام أمران :

الأوّل: إنّ حرمة الرشوة من ضروريّات الدين ، ولكنّ حرمة الصورة الثالثة كونها من ضروريّات الدين غير معلوم .

الثاني: الروايات الواردة في الباب . قال شيخنا الأنصاري ﷺ : « إنّها مستفيضة » ، ونحن نذكر بعضها :

منها: موثّقة سماعة : قال عليه السلام فيها : « **الرشاء في الحكم هو الكفر بالله** »[١] .

ومنها: صحيحة عمّار بن مروان : « **فأمّا الرشاء في الحكم فإنّ ذلك هو الكفر بالله** »[٢] .

ومنها : صحيحه الآخر : « **والسحت أنواع كثيرة ، ومنها ما أُصيب من أعمال الولاة الظلمة ، ومنها: أُجور القضاة وأُجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ المسكر والربا بعد البيّنة ، وأمّا الرشاء في الأحكام فهو الكفر بالله العظيم** »[٣] ، وغيرها من الروايات الواردة في الباب .

والحاصل : أنّ المستفاد من الروايات حرمة الرشوة ، ولكن كما سبق أنّ مفهوم الرشوة محلّ خلاف سعة وضيقاً في اللغة وفي لسان الفقهاء ، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن ، وهو ما كان مشتملاً على ما جمعت فيه القيود المحتملة ، والقدر المتيقّن منه ما يبذل لإحقاق باطل أو إبطال حقّ .

واستدلّ الأُستاذ الأعظم[٤] على حرمة الرشوة مطلقاً بالأخبار الدالّة على حرمة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب آداب القاضي ، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب آداب القاضي ، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب آداب القاضي ، الحديث ١٢.

(٤) مصباح الفقاهة: ١: ٢٦٦.

• • • • • • • • • • • • •

أخذ الأُجرة على القضاء ، وقال : « إنّ في هذه الروايات غنى وكفاية » .

بتقريب: أنّ الظاهر من الأُجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الأجر المقرّر من قِبل السلطان .

واستشكل عليه أنّ الرشوة في اللغة ما يؤخذ لإبطال حقّ أو إحقاق باطل ، فلا تصدق عليه ما يؤخذ للقضاء بما يحقّ .

وأجاب عنه بوجهين :

الأوّل: إنّ الرشوة في اللغة أعمّ ممّا يؤخذ لإبطال حقّ أو إحقاق باطل ، فلا وجه للحصر ، وتقييد المطلقات .

الثاني: إنّ الأُمور التي يكون وضعها على المجّانيّة ، فإنّ أخذ الأُجرة عليها يعدّ رشوة في نظر العرف ، ومن هذا القبيل القضاوة والإفتاء ، وتبعه في ذلك بعض تلامذته في إرشاد الطالب حيث قال : « والصحيح في معناها هو الاحتمال الرابع ، وهو إعطاء المال ليحكم له مطلقاً حقّاً أو باطلاً » .

أقول: إنّه بعد تفسير الرشوة عن جماعة كالمصباح والقاموس والمنجد وأقرب الموارد والسيّد الشريف والزرقاني وغيرهم بما يعطى لإبطال حقّ أو إحقاق باطل لا مجال لأن يقال بسعة معنى الرشوة ، ومجرّد الإطلاق العرفي في بعض الموارد لا يكون دليلاً على الحمل عليه عند الإطلاق ، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن .

وأمّا الأخبار الدالّة على حرمة أخذ الأُجرة فلا تدلّ على حرمة الرشوة ، فإنّ تعيين الأجرة في مقابل الحكم لا يصدق عليه عنوان الرشوة ، ولذا جعل الرشوة في مقابل أجرة القضاة .

هذا كلّه في الحكم التكليفي . وأمّا الحكم الوضعي فيها ، فمقتضى القاعدة الأوّليّة كما عرفت فساد هذه المعاملة لما هو المقرّر عند الأصحاب من عدم صحّة

• • • • • • • • • • • • •

الإجارة على الفعل المحرّم ، فإنّ الحرمة الوضعيّة لا تحتاج إلى دليل خاصّ .

أضف إليها النصوص ، فإنّها أيضاً دلّت على الفساد الوضعي في الرشوة ، كالروايات الدالّة على أنّ الرشوة سحت الواردة في أبواب صفات القاضي ، وسيأتي التفصيل في هذا البحث في بعض فروعات المسألة .

الفرع الثاني : في أخذ الأُجرة على القضاء .

وفي المسألة أقوال :

الأوّل: ما نسب إلى المشهور من المنع مطلقاً .

الثاني: ما نسب إلى المقنعة والقاضي من الجواز مطلقاً .

الثالث: ما هو المنسوب إلى العلّامة في المختلف من التفصيل ، بينما لو كان القضاء واجباً عينيّاً وبين كونه واجباً كفائيّاً بالقول بالمنع في الصورة الأُولى ، وبالجواز في الصورة الثانية .

الرابع: التفصيل ، بينما إذا كان القاضي غنيّاً عن الأُجرة وبينما إذا كان محتاجاً إليها بالقول بالمنع في الأوّل ، وبالجواز في الثاني .

أمّا القول الأوّل ، فمقتضى القاعدة الأوّليّة جواز أخذ الأُجرة على القضاء ؛ لأنّ عمل المسلم محترم ، بل هو مقتضى عمومات صحّة المعاملات ، كـ ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1] ونحوها ، إلّا أنّه استدلّ على حرمته بوجوه :

منها: ما رواه عمّار بن مروان حيث عدّ فيها أُجور القضاة من السحت[2] ، فإنّ مقتضى إطلاق هذه الرواية أنّها حرام مطلقاً ، إلّا أنّ شمولها للجعل على القضاء محلّ كلام ، ولذا قال شيخنا الأنصاري ﭬ : « إنّ الاستدلال بهذه الرواية على حرمة

---

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١٢.

. . . .

الأُجرة على القضاء والجعل عليه مبنيّ على أن يشمل الأجر في العرف الجعل أيضاً ، وإن كان بينهما فرق عند المتشرّعة والفقهاء ؛ ولذا وضع الفقهاء لكلّ منهما باباً مستقلاً سمّي أحدهما باب الإجارات ، والآخر بباب الجعالات ، ولكلّ منهما أحكام خاصّة ، ومع ذلك ربّما يقال : إنّ إطلاق الأُجرة ينصرف عن الجعل ».

وأورد على الاستدلال بهذه الرواية المحقّق الأيرواني[1] : « إنّ منصرف الصحيحة قضاة العامّة المنصوبون من قِبل سلاطين الجور ، ومعلوم حرمة أُجورهم لعدم لياقتهم للقضاوة بفقدان الإيمان والعلم والعدالة ، مضافاً إلى انخراطهم في أعوان الظلمة ».

ثمّ قال في تعليقة أُخرى : « إنّ منصرف القضاة هو قضاة العامّة ، وعلى ذلك قرينة رواية ابن سنان ، بل ولولا الانصراف أيضاً تعيّن حملها على ذلك بقرينة رواية حمزة ابن حمران ».

أقول: أمّا دعوى الانصراف إلى قضاة العامّة فغاية ما يقال في وجهه أنّ أُجور قضاة الجور كانت محلّ ابتلائهم غالباً في اعصار أئمّتنا ، ولكنّه لا وجه لها ، فإنّ الظاهر من العنوان المأخوذ في الموضوع أنّه موضوع الحكم وهو حرمة أخذ الأُجرة على القضاء ، بعد الفراغ عن صلاحيّته للقضاوة ، وإنّما السؤال فقط عن أخذ الأُجرة على قضائه ، وليس السؤال عن صلاحيّته للقضاوة ، ولو كان نظره عليه السلام إلى قضاة العامّة لأجاب بعدم صلاحيّتهم للقضاوة ، ولا يحكم بعدم جواز أخذ الأُجرة على القضاء للذي لا صلاحيّة له ، وذلك لقانون مطابقة الجواب للسؤال.

وبما ذكرنا ظهر أنّ رواية ابن سنان لا تصلح للقرينيّة . ورواية حمزة ضعيفة سنداً.

---

(١) حاشية المكاسب: ٢٦.

• • • • • • • • • • • • •

ومنها: ما رواه ابن سنان، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: **ذلك السحت**»[(١)].

وأورد عليه شيخنا الأنصاري قدس سره: بأنّ الظاهر من الحديث ـ لو لم يكن صريحاً ـ أنّ المراد بالقاضي المذكور في الرواية القاضي المنصوب من قِبل سلطان الجور؛ إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتاً قطعاً، ولا شكّ في أنّ هذا المنصوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه.

وفيه: أنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر منه ما يأخذه على القضاء، أي في مقابل القضاء سحت، وهذا إنّما يقال فيما إذا كان القاضي صالحاً للقضاء.

ربّما يقال: إنّه لو كان القاضي صالحاً للقضاء، فلا يكون ما يأخذه من بيت المال أو من جائزة السلطان سحتاً.

ويجاب عنه: بأنّ الظاهر من قوله: «**يأخذ على القضاء**» أنّ كلمة «على» بمعنى المقابلة، فإنّ ما يأخذه في مقابل القضاء سحت.

ومنها: ما رواه يوسف بن جابر: «**لعن رسول الله صلى الله عليه وآله... ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة**»[(٢)]، إلّا أنّها ضعيفة بيوسف وغيره.

ومنها: أنّه يكون مصداقاً للرشوة إن أخذ الجعل من المتحاكمين. فتحصّل من جميع ما ذكرناه حرمة أخذ الأُجرة على القضاء مطلقاً، سواء كان القاضي غنيّاً عنه أم لا. نعم، لو كان قضاؤه جائزاً فلا شبهة في جواز أخذ ما هو المقرّر له من قِبل السلطان.

وأمّا القول الثاني، وهو القول بالجواز مطلقاً، فاستدلّ عليه بوجهن:

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١٢.

. . . .

الأوّل: إنّ القضاء عمل محترم يبذل المال بإزائه عند العقلاء، فيشمله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وغيرها من أدلّة المعاملات.

وفيه: أنّه لا موضوع للاستدلال المذكور بعد قيام دليل على حرمة هذه المعاملة بخصوصها وفسادها.

الثاني: رواية حمزة بن حمران[1] التي استدلّ بها على جواز أخذ الأُجرة على القضاء بالحقّ.

وفيه ـ مضافاً إلى النقاش في دلالتها ـ: أنّها ضعيفة السند لمحمّد بن سنان وتميم بن بهلول وأبيه.

وأمّا القول الثالث والرابع، فهو ما عن العلّامة في المختلف بقوله: «إن تعيّن القضاء عليه لم يجز الأجر عليه، وإن لم يتعيّن أو كان محتاجاً، فالأقرب الكراهة، أمّا مع عدم التعيّن فلأنّ القضاء فعل لا يجب عليه، فجاز أخذ الأجر عليه، وأمّا مع التعيّن فيكون واجباً عليه، فلا يجوز أخذ الأُجرة على الواجبات».

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم[2]: «إنّ كلامنا هنا في حكم أخذ الأُجرة على القضاء، لا عن حكم جواز أخذ الأُجرة على الواجبات، وسيأتي كلامنا فيه.

والنتيجة: أنّ الصحيح هو القول الأوّل، وأمّا جواز أخذ الأُجرة على تبليغ الأحكام الشرعيّة وتعليم المسائل الدينيّة، فقال الأُستاذ الأعظم: «إنّ منصب القضاوة والإفتاء والتبليغ يقتضي المجّانيّة»، إلّا أنّ ما ذكره ﷺ لا دليل عليه.

ونحن نكتفي بمورد النصّ.

ودعوى التعدّي من الأُجرة على القضاء إلى أخذ الأُجرة على الإفتاء وبيان

---

(١) و (٢) مصباح الفقاهة: ١: ٢٦٧.

. . . .

الأحكام باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما في ذلك ـ كما عن بعض تلامذته ـ في غير محلّه ؛ لأنّه يُسأل منه من أين علمت عدم الفرق بينهما ، مع احتمال الخصوصيّة لكلّ عنوان مأخوذ في موضوع الحكم .

إن قلت : إنّ رواية يوسف بن جابر دلّت على حرمة أخذ الأُجرة على الإفتاء أيضاً ، حيث قال : « **لعن رسول الله ﷺ رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة** » .

قلت : إنّها ضعيفة السند .

الفرع الثالث : من الفروع التي تعرّض شيخنا الأنصاري ﷺ لها جواز ارتزاق القاضي من بيت المال ، حيث قال : « وأمّا الارتزاق من بيت المال ، فلا إشكال في جوازه على القاضي » .

أقول : إنّ في المسألة أقوالاً :

الأوّل : جواز ارتزاقه مطلقاً .

الثاني : عدم الجواز مطلقاً ، أو فيما إذا كان منصوباً من قِبل السلطان الجائر .

الثالث : عدم الجواز مع تعيّن القضاء عليه .

الرابع : عدم جواز الارتزاق مع عدم الحاجة ، وعن المسالك أنّه أشهر ، وينبغي أن يعلم الفرق بين الأُجرة والارتزاق قبل الدخول في المبحث ، فنقول :

إنّ الأُجرة تفتقر إلى تقدير العمل والعوض وضبط المدّة ، وأمّا الارتزاق من بيت المال فمنوط بنظر الحاكم من غير أن يقدّر بقدر خاصّ ، وما يمكن أن يستدلّ به للمقام وجوه :

منها : إنّ بيت المال معدّ لمصالح المسلمين والقضاء من مهمّاتها .

ومنها : ما كتبه عليه السلام إلى مالك الأشتر في عهد طويل : « **وَافْسَحْ لَهُ فِي الْبَذْلِ**

• • • • • • • • • • • • •

ما يُزِيحُ علَّتَهُ، وَتَقِلُّ مَعَهُ حاجَتُهُ إِلَى النّاسِ»[١].

وقال الأستاذ الأعظم[٢] ـ بعد نقل الحديث ـ: «والعهد وإن نقل مرسلاً، إلّا أنّ آثار الصدق منه لائحة».

وفيه: أنّ ما ذكره وجه استحسانيّ لا يصلح للاستدلال به في الفقه.

ومنها: مرسلة حمّاد الطويلة[٣]، وهذه تصلح للتأييد، ولذا ذكرها سيّدنا الأستاذ بعنوان التأييد، ولكن الموجود في مصباح الفقاهة بعنوان «يدلّ»، وكيفما كان فأصل المسألة من المسلّمات، كما عرفت.

الفرع الرابع من الفروع التي تعرّض شيخنا الأنصاري ﷺ لها جواز أخذ القاضي للهبة، وهي ما يبذله لأجل جلب مودّة القاضي الموجبة للحكم للباذل، حقّاً كان أو باطلاً، والمسألة محلّ خلاف.

قال شيخنا الأنصاري ﷺ: «فالظاهر حرمتها لأنّها رشوة أو بحكمها». والبحث يقع تارة بمقتضى القاعدة الأوّليّة، وأُخرى بمقتضى الأدلّة الاجتهاديّة. أمّا مقتضى القاعدة الأوّليّة ـ وهي الإطلاقات في باب المعاملات ـ فهي الصحّة، ويترتّب عليها جواز الأخذ. وأمّا مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة فنقول: إنّهم استدلّوا على الحرمة بوجوه:

منها: ما أشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ بأنّها من مصاديق الرشوة، فتشملها الأدلّة الدالّة على حرمة الرشوة.

وفيه: ما قد عرفت من تعريف الرشوة من أنّها مستعملة في المعاني المتفاوتة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٢٦٨.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

• • • • • • • • • • • • •

بحسب الضيق والسعة، فلا بدّ أن تحمل على المعنى المتيقّن، ولا تشمل مثل الهبة ونحوها. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ النسبة بين الهبة والرشوة عموم من وجه؛ إذ الرشوة ما يبذل بإزاء الحكم، ولا تستعمل فيما إذا كان البذل بعد الحكم أو فيما إذا كان تشويقاً له على دقّته.

وتوضيحه: أنّ الهديّة ـ كما عن المصباح ـ: «العطيّة على سبيل الملاطفة»، ثمّ إنّها قد تكون للملاطفة والتودّد فقط بحيث لا مساس لها للدواعي الأُخرى، وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودّة التي توجب الحكم له، حقّاً كان أم باطلاً، إذا علم المبذول له أنّه من قصد الباذل، وإن لم يقصد هو إلّا الحكم بالحقّ، وقد تكون لأجل الحكم للباذل، ولو كان باطلاً، ولكنّ المبذول له لم يكن ملتفتاً إلى ذلك، وإلّا لكانت رشوة محرّمة، وقد تكون متأخّرة عن الفعل المحرّم، ولكنّها بداعي المجازاة وأداء الشكر، والرشوة لا تشمل الهبة إلّا حسب إطلاق بعض التفاسير، كتفسير المصباح المنير على ما حكي عنه حيث قال: «الرشوة ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له، أو يحمله على ما يريد»، إلّا أنّ الأخذ بهذا الإطلاق مشكل، ولذا أخذنا بالقدر المتيقّن وحملناه على ما بذل بإزاء الحكم الباطل.

نعم، على مبنى الأُستاذ الأعظم تكون الهبة داخلة في الرشوة إذا كان الحكم للباذل ولو كان حقّاً، وعلى مبنانا خصوص بذل الهبة في مقابل الحكم بالباطل يكون داخلاً في الرشوة، والنتيجة أنّ الهبة أعمّ من الرشوة، ولا تكون مصداقاً لها كي تكون حراماً بالأدلّة الدالّة على حرمة الرشوة.

ومنها: أيضاً ما أشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «أو بحكمها بتنقيح المناط». بتقريب أنّ المناط في حرمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحقّ

• • • • • • • • • • • • •

إلى الحكم بالباطل، وهو موجود في الهديّة أيضاً، فتكون محرّمة.

وفيه: أنّ العلم بمناط الأحكام مشكل.

ومنها: أيضاً ما أشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «ما تقدّم من قول أمير المؤمنين ـ وهو ما رواه الأصبغ ـ: «**وإن أخذ هديّة كان غلولاً**»[١].

وفيه: **أوّلاً**: بضعف السند لأبي الجارود وسعد الإسكاف.

وثانياً: إنّها واردة في هدايا الولاة دون القضاة، وحيث إنّها لا تكون حراماً، فلا بدّ من حمل الرواية على ما إذا كانت الهديّة إلى الوالي بكره منه أو دفعاً لظلمه ونحوهما.

ومنها: أيضاً ما أشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ ماورد من أنّ هدايا العمّال غلول[٢].

وفيه: **أوّلاً**: أنّها مرسلة، **وثانياً**: أجنبيّة عن هديّة القضاة لورودها في هدايا العمّال.

ومنها: ما استدلّ به في المستند من أنّ النبيّ ﷺ زجر عمّال الصدقة عن أخذهم الهدايا[٣].

وفيه: **أوّلاً**: إنّها ضعيفة السند، **وثانياً**: أنّها أجنبيّة عن المقام.

ومنها: أيضاً ما أشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «وعن عيون الأخبار: عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ**﴾[٤]، قال: «**هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثمّ يقبل هديّته**».

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٦.

(٣) المستند: ٢: ٥٢٦.

(٤) المائدة ٥: ٤٢.

• • • • • • • • • • • • •

وفيه: أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة السند. **وثانياً**: لا يمكن الأخذ بمدلولها الذي هو خارج عن محلّ الكلام.

الفرع الخامس من الفروع التي تعرّض لها شيخنا الأنصاري ﷺ الرشوة في غير الأحكام، حيث قال: «وهل يحرم الرشوة في غير الحكم؟ وهو ﷺ قد قسّم الرشوة لغير الحكم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنّ الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرّم، بأن يطلب الراشي من المرتشي إصلاح أمره، فلا شبهة في حرمتها، لا من باب شمول أدلّة حرمة الرشوة لها؛ لما تقدّم من أنّها لا تشمل إلّا الرشوة في مقابل الحكم بالباطل، بل لأجل بطلان هذه الإجارة، فإنّ أخذ المال على عمل محرّم حرام من باب بقائه في ملك الراشي، إلّا أن يقال إنّ مطلق التصرّف لا يكون حراماً؛ لأنّه راضٍ بمثل هذا التصرّف، وقد تكون لإصلاح أمر مباح، بأن يطلب الراشي من المرتشي إصلاح أمره الحلال، فلا شبة في جواز الأخذ والإعطاء في هذه الصورة؛ لأنّ العمل في حدّ نفسه سائغ صالح لأن يبذل المال بإزائه، فتشمله أدلّة صحّة العقود. إذن فالمقتضي للجواز موجود، والمانع مفقود؛ لعدم شمول الأدلّة المانعة لمثل المقام.

وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهة بين المحلّل والمحرّم، فإن قصد الراشي من بذل الرشوة الجهة المحرّمة، فتلحق هذه الصورة بالصورة الأُولى فتكون حراماً، وإن قصد منه الجهة المحلّلة، فتلحق بالصورة الثانية، فتكون جائزة، وأمّا بذل المال على إصلاح أمره، حلالاً كان أم حراماً، فقد استظهر شيخنا الأنصاري ﷺ حرمته.

واستدلّ لها بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه الشيخ بقوله: «فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه، بل لأنّه أكل للمال بالباطل، فيكون الحرمة هنا لأجل فساد المعاملة، وإنّما يحرم التصرّف لأنّه باقٍ على ملك الغير».

. . . .

وفيه: أوّلاً: إنّ الاستدلال بالآية الشريفة لبطلان المعاملة مبنيّ على مبنى الشيخ من كون «الباء» في الآية للمقابلة، وقد ثبت في محلّه أنّها بمعنى السببيّة، وعليه فإنّ أكل المال إنّما يكون باطلاً فيما إذا كان بالأسباب التي علم بطلانها في الشريعة وأخذ المال على العمل المشترك بين الحلال والحرام إنّما يكون بسبب الإجارة، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل.

وثانياً: إنّ بذل المال بإزاء الجامع بين الحلال والحرام لا يكون أكلاً للمال في مقابل الباطل؛ لأنّ الشارع لم ينه عن بذل المال في مقابل الجامع كي لا يكون مالاً، بل إنّما منع من بذل المال في مقابل أحد فرديه، وهو الفرد المحرّم، ومع إمكان تطبيقه على فرده المحلّل فيكون هو مالاً.

والعمدة: أنّ الماليّة ليست معتبرة في صحّة المعاملة، والآية لا تدلّ على بطلان المعاملة على ما ليس بمال، كما عرفت.

إلى هنا ثبت أنّ الآية لا تدلّ على بطلان هذه المعاملة.

الثاني: ما أشار إليه الشيخ بقوله: «نعم، يمكن أن يستدلّ على حرمته بفحوى إطلاق ما تقدّم في هديّة الولاة والعمّال».

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم: إنّ الروايات المذكورة ضعيفة السند. أضف إليه أنّ حرمة الهديّة لهما إنّما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لهما بالأولويّة، ولا دلالة لهما على حرمة الرشوة على غيرهما من الناس.

الثالث: إنّ مقتضى إطلاق الروايات الواردة من طرق الخاصّة والعامّة حرمة الرشوة حتّى في غير الأحكام.

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم بأنّ الروايات المطلقة ضعيفة السند. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ الإطلاقات المذكورة منصرفة إلى الرشاء في الحكم.

• • • • • • • • • • • • •

وثالثاً: إنّه على تقدير تسليم السند والإطلاق فيها نقول إنّ الإطلاقات المذكورة مقيّدة بما دلّ على جواز الرشوة لأمر مباح، وهو ما رواه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه‌السلام عن الرجل يرشو الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه.

قال: **لا بأس**»[١].

الرابع: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ من أنّ العقد على الجامع بين الحلال والحرام، الظاهر عدم صحّته، فإنّ الجامع بين الحلال والحرام لا يمكن أن يكون واجباً.

وبعبارة أُخرى: صحّة العقد تستلزم وجوب الأداء.

وكيف يمكن أن يتعلّق الأمر بأداء ما يكون حراماً.

وفيه: أنّه لا نرى مانعاً من تعلّق الأمر بالجامع بين الحلال والحرام، وصحّة العقد كانت مستلزمة لأن يكون الراشي مالكاً في ذمّة المرتشي جامع العمل، وحيث إنّه لا يتمكّن من تطبيقه شرعاً على الفرد المحرّم فيتعيّن تطبيقه على الفرد المحلّل.

وهذا الذي ذكره سيّدنا الأُستاذ موجود في كلام إرشاد الطالب أيضاً حيث قال: «إذا كان متعلّق الإجارة عملاً يتحقّق حلالاً وحراماً، فلا بدّ من تقييد مورد الإجارة فى عقدها بتحقّقه حلالاً لئلّا يكون الأمر بالوفاء بها منافياً لما دلّ على حرمة العمل، ويعمّه وجوب الوفاء بها على كلّ تقدير، ومع إطلاق الإجارة فضلاً عن التصريح بالإطلاق لا يمكن أن يعمّها، ولو استأجره على غسل ثيابه فغسلها في إناء مغصوب بماء مغصوب لم يستحقّ أُجرة، بل يحكم بانحلال الإجارة بانتفاء موردها.

ثمّ أورد على نفسه بقوله: «لا يقال: إذا ورد الأمر بفعل في خطاب مطلقاً، وورد النهي عن بعض أفراده في خطاب آخر يكون الجمع بين الخطابين بتقييد متعلّق

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

. . . .

الأمر ، والالتزام بتعيّن الإتيان والوفاء بها في ضمن الفرد الحلال ».

وأجاب عنه بقوله : « فإنّه يقال : لا تنحلّ الإجارة بالإضافة إلى متعلّقها ، حلالاً أو حراماً ، إلى إجارتين ليقال بشمول ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لإحداهما دون الأُخرى ، بل هي عقد واحد لا يمكن أن يعمّه عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ».

وفيه :

أوّلاً : لا نرى أيّ تنافٍ بين وجوب الوفاء بالعقد وبين حرمة العمل ، فإنّ وجوب الوفاء حكم وضعيّ يدلّ على صحّة العقد ، ومقتضى صحّته وإن كان وجوب تسليم متعلّق العقد ، إلّا أنّه في المقام لا يتمكّن من التسليم بتطبيق الجامع على العمل المحرّم ، لكنّه يتمكّن من تطبيقه على الفرد المحلّل.

إذن فالمقتضي لصحّة العقد موجود والمانع مفقود ، وممّا ذكرنا ظهر أنّ الحقّ أن يقال في المسألة بالانحلال ، فإنّ الأثر المتعلّق بالجامع ينحلّ بتعداد أفراد الجامع مثلاً أو المتعلّق بالجامع ينحلّ بتعداد العقد الواقع في الخارج ، وفي المقام أيضاً حيث إنّ العقد قد تعلّق بالجامع ، وحيث إنّه لا يتمكّن شرعاً من أن يطبّقه على الفرد المحرّم يتعيّن تطبيقه على الفرد المحلّل.

وبالنتيجة: أنّ الرشوة في غير الأحكام إذا كانت في مقابل الجامع لا مانع منها تكليفاً ووضعاً. نعم ، لو طبّقه على الفرد المحرّم لا يبقى موضوع للتطبيق على الفرد المحلّل ولا يستحقّ الأُجرة ؛ لأنّ العقد المتعلّق بالجامع مقيّد ، كما عرفت ، بل لنا أن نقول : بأنّه لو كان الواجب توصّليّاً تكون الإجارة صحيحة حتّى لو طبّقه على الفرد المحرّم ، وذلك بالالتزام بالترتّب وننكر كون دليل حرمة العمل مخصّصاً لعموم الوفاء بالعقد. وآخر الكلام أنّ الصورة الثالثة ملحقة بالصورة الثانية في الحكم بصحّة العقد وجواز أخذ الأُجرة.

. . . .

الفرع السادس من الفروع التي تعرّض لها شيخنا الأنصاري ﷺ المعاملة المحاباتيّة مع القاضي حيث قال: «وممّا يعدّ من الرشوة أو يلحق بها: المعاملة المشتملة على المحاباة».

وقد ذكر شيخنا الأنصاري ﷺ للمعاملة المشتملة على المحاباة صوراً ثلاثاً:

الأُولى: إنّ البائع لم يقصد المعاملة ولم يتعلّق غرضه الأصلي بأصل البيع، بل يكون غرضه الأصلي هو حكم القاضي له في مقابل الحكم بالباطل بخصوصه أو مطلقاً، أي في مقابل حكمه، حقّاً كان أو باطلاً، بحيث لولا ذلك لم يقدم على بيع ماله أصلاً، والمعاملة صوريّة محضة.

وأشار ﷺ إلى هذه الصورة بقوله: «وإن لم يقصد من المعاملة إلّا المحاباة التي في ضمنها».

الصورة الثانية: إنّه قصد المعاملة، ولكن جعل الحكم لنفع البائع بمنزلة الشرط في ضمن العقد، بأن يكون له غرض في أصل البيع، ويكون تقليل الثمن للقاضي لأجل حكمه بحيث لولا ذلك كان يبيع المال، ولكن بلا تقليل الثمن.

وأشار ﷺ إلى هذه الصورة بقوله: «أو قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له...».

الصورة الثالثة: إنّه قصد المعاملة وغرضه من المعاملة المذكورة جلب ميل القاضي وحبّه إليه، حتّى يحكم له».

وأشار ﷺ إلى هذه الصورة بقوله: «وإن قصد أصل المعاملة وحابى فيها لجلب القاضي...».

أمّا الصورة الأُولى والثانية، فقد حكم شيخنا الأنصاري ﷺ بأنّ المعاملة فيهما مصداق للرشوة، ولازم ذلك حرمتهما تكليفاً وبطلانهما وضعاً، وما ذكره متين

. . . .

في الصورة الأُولى ، إلّا أن يقال : إنّ بذل المبيع لا يكون بإزاء الحكم كي يكون رشوة ، بل إنّما هو بإزاء الثمن الناقص بداعي الحكم له ، وهو لا يكون رشوة ، ولكنّه خلاف الظاهر ، فإنّ الظاهر منها أنّ المعاملة صوريّة ، ووقع الثمن بإزاء الحكم ، فيصدق عليه عنوان الرشوة ، وأمّا بطلان المعاملة في الصورة الثانية فلا يكون من باب صدق الرشوة عليه ؛ إذ لم يبذل شيئاً في مقابل حكمه ، وإنّما جعل تقليل الثمن شرطاً لحكمه له ، فهذا الشرط باطل ، وكون المعاملة باطلة مبنيّ على كون الشرط الفاسد مفسداً أو ليس بمفسد ، كما حقّق في محلّه .

وأمّا الصورة الثالثة : فقال شيخنا الأنصاري ﴿﴾ : « وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي » .

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم بأنّه لا وجه لفساد المعاملة المشتملة على المحاباة المحرّمة ، إلّا إذا كان الحكم للمحابى شرطاً فيها ، وقلنا بأنّ شرط الفاسد مفسد ، فيحكم بالبطلان .

وحكي عن المحقّق الشيرازي ، ولعلّ وجه الفساد هو أنّ الرشاء بالمعنى المصدري صادق على دفع المبيع الذي حابى في معاملته ، فيكون الدفع حراماً ، وهو لا يجامع صحّة المعاملة ؛ لأنّ صحّتها ملازمة لوجوب دفعه المنافي لحرمة الدفع .

وأجاب عنه بقوله : « إلّا أن يمنع صدق الرشا على الدفع ، فإنّ الرشاء إنّما يحصل بنفس المعاملة والرشوة هو الملك الحاصل له بالمعاملة ، وحرمة المعاملة لأجل الاتّحاد مع الرشاء لا يوجب فسادها ، ويجب الدفع بعد ذلك لوجوب الوفاء بها على تقدير صحّتها » .

وقال في إرشاد الطالب : « الأظهر الحكم بالبطلان في جميع الصور ؛ لأنّ الرشوة

• • • • • • • • • • • • •

في الحكم هو المال المعطى للقاضي للحكم له بحيث لا يعطي المال لو علم بعدم الحكم له.

وما تقدّم من أنّه يعتبر في الرشوة كون الاعطاء مقابل الحكم له باطلاً أو مطلقاً يراد به الأعمّ من جعل الحكم له شرطاً أو عوضاً أو داعياً إلى الاعطاء، وبما أنّ إعطاء المبيع في الصور الثلاث للقاضي بداعي الحكم له أو باشتراطه عليه، فيدخل في عنوان الرشوة في الحكم ويكون سحتاً، بل إذا باعه من القاضي بثمن المثل ولكن كان البيع بداعي الحكم له بحيث لولا حكمه له أمسك على متاعه ولم يبعه لا منه ولا من غيره، كان المبيع حراماً وسحتاً».

وما ذكره لا دليل عليه، لا في العرف ولا في اللغة، فإنّه دعوى بلا دليل.

الفرع السابع من الفروع التي ذكرها شيخنا الأنصاري ﷺ وهو حكم الرشوة وضعاً، وأشار إليه ﷺ بقوله: «ثمّ إنّ كلّ ما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ ردّه وردّ بدله مع التلف...».

وملخّصه: أنّ شيخنا الأنصاري ﷺ حكم بالضمان إذا قصد الراشي مقابلة ما أعطاه للحكم، بأن جعل ما أعطاه أجرة لحكم القاضي أو جعلاً له، فيجب على الآخذ ردّ المال أو ردّ بدله من المثل أو القيمة مع التلف، ووجه الضمان أنّ الرشوة في هذه الصورة إنّما وقعت في مقابل الحكم، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة، فيحكم بالضمان.

هذا كلّه لو بذل الباذل الرشوة للقاضي ليحكم له على خصمه، فقد وقع المبذول رشوة بإزاء حكمه له، وعليه فلا معنى لأن يقال: إنّ التسليط يكون مجّانياً.

وأمّا إذا لم يقصد الباذل المقابلة بين الرشوة وبين الحكم له، بل أعطاه مجّاناً وبعنوان الهديّة، لكن بداعي أن يحكم القاضي له، فحكم الشيخ بعدم ضمانه؛

. . . .

لأنّ المفروض هبة مجّانيّة فاسدة ؛ لأنّ الداعي ليس قابلاً للعوضيّة ، ولا مؤثّراً في الحكم الشرعي ، فيكون من موارد كلّ ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده .

وأمّا إذا حابى القاضي في معاملة ليحكم له في الخصومات والدعاوى ، فلا وجه للضمان لما نقص من القيمة ، فإنّ غاية الأمر أنّ المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، والشروط لا تقابل بجزء من الثمن ، وإنّما يثبت الخيار للمشروط له .

الفرع الثامن من الفروع التي ذكرها شيخنا الأنصاري ﷺ ما إذا اختلف الدافع والقابض .

ذكر شيخنا الأنصاري ﷺ في المقام فروعاً ثلاثة :

الأوّل: أن يتسالم المترافعان على عنوان واحد ـ كالهبة مثلاً ـ ولكنّ الدافع يدّعي فساده ، كما إذا ادّعى أنّ المبذول هديّة على سبيل الرشوة ، وادّعى القابض صحّته على وجه لا يمكن معه الرجوع ، كما ادّعى أنّها هبة صحيحة لداعي القربة ، أو يكون القاضي رحماً له .

وقال المحقّق الأيرواني[1] : « الظاهر أنّ عنوان هذا الفرع وقع اشتباهاً ، وهذا النزاع إنّما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى المذكورة بين الطرفين قبل تلف العين ؛ إذ يترتّب على دعوى الدافع استرجاع العين من الموهوب له ، وعلى دعوى الباذل عدم جواز استرجاع العين من الموهوب له .

وأمّا إذا كان النزاع بعد التلف ، فلا أثر له بوجه ، فإنّه لا ضمان للهبة بعد التلف ، سواء كانت فاسدة أم صحيحة . أمّا عدم الضمان في الهبة الصحيحة فلأنّ المفروض أنّه أتلف مال نفسه ، فإنّ الهبة الصحيحة من الأسباب المملّكة . وأمّا في الهبة الفاسدة

(١) حاشية المكاسب: ٢٧.

• • • • • • • • • • • • •

فلأنّ ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

والمصنّف قيّد صورة الدعوى فيما بعد التلف، فسجّل بذلك الإشكال على نفسه. وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام بعض، فإنّ الأُستاذ الأعظم نفسه قد تعرّض بهذا الإشكال، وأجاب عنه، فتفطّن.

وكيفما كان، فقد احتمل شيخنا الأنصاري تقديم قول الدافع واستدلّ له بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه أعرف بنيّته بأنّه دفع الرشوة بداعي حكم القاضي لنفعه أو بقصد القربة؛ لأنّ القصد ممّا لا يعلم إلّا من قِبل القاصد، فيكون قوله حجّة.

وأجاب عنه المحقّق الأيرواني(١): بأنّ هذا الذي ذكره هنا إشارة إلى أنّ المدّعي إذا ادّعى ما لا يعلم إلّا من قبله قدّم قوله، وهو غير مرضيّ عند المصنّف. وقد صرّح في باب الخيارات بعدم نهوض الدليل على ذلك عموماً، وإنّما ثبت ذلك في موارد خاصّة كاخبار المرأة عن الحمل والحيض والطهر، وذلك لا يوجب قياس باقي الموارد عليه بعد عدم العلم بالمناط، وهذا الايرادين متين.

الوجه الثاني: ما ذكره بقوله: «ولأصالة الضمان في اليد إذا كان الدعوى بعد التلف».

وفيه: أنّ ما ذكره هنا مخالف لما ذكره من أنّه لا ضمان في الهبة المجّانيّة، فإنّها بعد التلف لا ضمان لها قطعاً، ولا يحتمل الضمان كي يتمسّك بأصالة الضمان؛ لأنّه على تقدير كون الهبة صحيحة، فإنّه أتلف مال نفسه فلا معنى للضمان، وأمّا على تقدير كونها ملحقة بالرشوة، فهي وإن كانت فاسدة، إلّا أنّها لا توجب الضمان؛ لأنّ ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

---

(١) حاشية المكاسب: ٢٧.

. . . .

والمحقّق الأيرواني ـ بعد ما تعرض لتوضيح متن المكاسب ـ قال: «قوله ﷺ: (ولأصالة الضمان في اليد) إشارة إلى عموم على اليد، فإنّ مقتضى هذا العموم هو الضمان حتّى يقوم دليل مخرج عنه، ثمّ أجاب عنه بقوله: ويردّه أنّ هذا مقتضٍ للضمان في موضوع ثبوت اليد على مال الغير، وذلك في المقام أوّل الكلام، فلعلّ المال ماله كما يدّعي القابض.

إن قلت: إنّ الأصل الموضوعي في المقام ينقّح الموضوع ويخرج به عن الشبهة المصداقيّة؛ لأنّ وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان، وعدم كونه بالهبة الصحيحة الناقلة محرز بالأصل، فيلتئم الموضوع منهما، ويترتّب عليه الحكم بالضمان، ولا يعارض ذلك الأصل استصحاب عدم الهبة الفاسدة؛ لعدم الأثر الشرعيّ له.

قلت: إنّ أصالة عدم السبب الناقل أو أصالة عدم تحقّق الهبة الصحيحة الناقلة محكومة بأصل آخر، أعني أصالة الصحّة في العقود، فإنّها تتقدّم على جميع الأُصول الموضوعيّة الموجودة في موارد أصالة الصحّة؛ لأنّ الأُصول الموضوعيّة دالّة على الفساد في مورد أصالة الصحّة غالباً، فلو لم تقدّم أصالة الصحّة عليها لكان جعلها لغواً ولم يبق لها مورد، وهذا الذي ذكره ﷺ إلى هنا اختاره الأُستاذ الأعظم.

والنتيجة: أنّه بعد جريان أصالة الصحّة فالهبة وإثبات الصحّة بها يترتّب عليه الحكم بعدم الضمان؛ لأنّه أتلف مال نفسه.

إن قلت: إنّ أصالة الصحّة إنّما تثبت صحّة في الهبة، وهي لا تنافي أصالة الضمان، فإنّ الذي يكون قاطعاً للضمان إثبات أنّ الهبة صحيحة ومجّانيّة، وهي لا تثبت كون الهبة هبة مجّانيّة قاطعة للضمان، فكان عموم على اليد بضميمة أصالة عدم عنوان المخصّص، وهو تسليط المالك على ماله مجّاناً حجّة على الضمان.

• • • • • • • • • • • • •

وقال المحقّق الأيرواني: «إنّ أصالة عدم تسليط المالك على ماله مجّاناً لا تعيّن حال اليد الخارجيّة، وأنّها يد على مال الغير، وما لم يثبت أنّه مال الغير كيف يسوغ التمسّك بعموم على اليد الذي موضوعه اليد على مال الغير، فيرجع مع قيام العين إلى استصحاب بقاء المال على ملك مالكه، ومع تلفها إلى أصالة براءة الذمّة من الضمان، والأصلان وإن كانت نتيجتهما طرح العلم الإجمالي، لكنّ ذلك في الالتزام دون العمل، وهو بيان دقيق.

الفرع الثاني: أن يتوافق المترافعان على فساد الأخذ والإعطاء، ولكن لم يتّفقا على نوع التمليك، فإنّ الدافع يدّعي كون المدفوع رشوة على سبيل الإجارة والجعالة، فتكون موجبة للضمان؛ لأنّ الإجارة الصحيحة توجب الضمان، فكذلك الإجارة الفاسدة، والقابض يدّعي أنّها على سبيل الهديّة، إلّا أنّها فاسدة، فلا تكون موجبة للضمان؛ لأنّ الهبة الصحيحة لا ضمان فيها، كذلك الهبة الفاسدة.

وقد رجّح شيخنا الأنصاري ﷺ القول الأوّل، حيث قال: «أقواهما الأوّل»، وهو تقديم قول الدافع بدعوى: أنّ القابض وضع يده على مال الدافع، وهو محرز بالوجدان، فيشمله عموم خبر: «**على اليد ما أخذت**» الدالّ على ردّ مال الغير إن كان موجوداً، وردّ مثله أو قيمته إن كان تالفاً، فإنّ عموم على اليد محكم إلّا مع تسليط المالك مجّاناً، والمفروض أنّه مشكوك في المقام، فإنّه أمر يدّعيه القابض كي لا يكون ضامناً، والأصل عدم تحقّق التسليط المجّاني، فيثبت موضوع الضمان، وهو كون مال الغير بيده مع عدم التسليط المجّاني.

ربّما يقال: إنّ الأصل المذكور معارض لأصالة عدم تحقّق سبب الضمان، وهو تلف مال الغير بيده.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري ﷺ: «إنّ أصل عدم تسليط المالك مجّاناً حاكم

. . . .

على أصالة عدم الضمان».

بتقريب: أنّ الشكّ في ثبوت الضمان وعدمه مسبّب عن الشكّ في اتّصاف موضوع العامّ، وهو المأخوذ باليد بعنوان التسليط المجّاني، فإذا نفى تحقّق هذا العنوان بالأصل ترتّب عليه مسبّبه، وهو الضمان على تقدير التلف، ولا يعارض ذلك بأصالة عدم تحقّق عنوان الرشوة لعدم ترتّب أثر على نفيه إلّا من حيث استلزامه لثبوت التسليط المجّاني، فيكون أصلاً مثبتاً.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[1]: أنّه ثبت في الشريعة عدم جواز التصرّف في مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه، وثبت فيها أيضاً أنّ وضع اليد على مال الغير بدون رضا مالكه موجب للضمان للسيرة القطعيّة. ومن الواضح جدّاً أنّ وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان، فإذا ضممنا إليه أصالة عدم رضاء المالك بالتصرّف فيه تألّف موضوع الضمان من الوجدان والأصل.

إلّا أنه يرد عليه ما ذكره المحقّق الأيرواني من أنّ أصالة عدم التسليط مجّاناً ،وعدم رضا المالك بالتصرّف فيه لا تثبت أنّ اليد الخارجيّة ليست يداً مجّانيّة، أو التصرّف الخارجي ليس مرضيّاً للمالك، كما أنّ أصالة عدم وجود الهاشمي في الدار، والكرّ في الإناء، لا تثبت كون المولود غير هاشمي، والماء الموجود غير كرّ، فإذا لم يثبت السلب الناقص بالأصل الجاري في السلب التامّ لم يسع التمسّك بعموم على اليد، فيرجع إلى استصحاب براءة الذمّة من البدل بعد التلف.

ولكن كما يمكن استصحاب العدم الأزلي في نفس المولود، كذلك هنا في نفس تسليط القابض بأنّه لم يكن موجوداً بانتفاء الموضوع وجد الموضوع قطعاً، وهو القابض، ويشكّ في تحقّق التسليط المجّاني، فالأصل عدمه.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢٧٦.

• • • • • • • • • • • • •

بل يمكن جريان استصحاب العدم المحمولي أيضاً حيث نشكّ أنّ الشخص المذكور اتّصف بالتسليط المجّاني من قِبل الدافع أم لا ، فالأصل عدم تحقّقه.

الفرع الثالث: أن يكون مصبّ الدعوى أمراً مختلفاً، بحيث لم يتّفقا على نوع التمليك ، كما إذا ادّعى الباذل أنّها رشوة محرّمة أو أُجرة على الحرام ، وادّعى القابض كونها هبة صحيحة كي يدفع الضمان عن نفسه.

واحتمل شيخنا الأنصاري ﷺ في هذه الصورة تقديم قول مَن يدّعي الصحّة ؛ لأنّه موافق لأصالة الصحّة الجارية في العقود. ثمّ قال: «ويحتمل العدم ؛ وذلك لعدم جريان أصالة الصحّة ؛ لأنّها تجري فيما إذا كان مصبّ الدعوى عقداً واحداً معلوماً للمترافعين».

وأورد عليه المحقّق الأيرواني: بأنّه لا يلزم وجود عقد مشترك في جريان أصالة الصحّة. نعم ، ترتّب آثار الهبة على العقد الواقع بينهما يتوقّف على إحراز أنّه هبة ، وأصالة الصحّة لا تثبت ذلك ، فيكون عدم جريان أصالة الصحّة من هذه الجهة لا من الجهة التي ذكرها المصنّف.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ: بأنّ مدرك أصالة الصحّة هو الإجماع وبناء العقلاء ، وهما من الأدلّة اللبّيّة ، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن ، وهو ما إذا كان مصبّ الدعوى أمراً واحداً معلوماً للمترافعين ، وكان الاختلاف في الخصوصيّات ، ولا تشمل مثل المقام. وعلى هذا فيقدّم قول الباذل المدّعي فساد المعاملة ؛ وذلك لأصالة عدم تحقّق الهبة الصحيحة الناقلة.

إن قلت: إنّها معارضة لأصالة عدم تحقّق الرشوة المحرّمة أو الإجارة الفاسدة.

قلت: إنّ الأصل المذكور لا يجري في حدّ نفسه كي يقع طرف المعارضة ؛ لأنّه لا أثر له ، وإنّما الأثر مترتّب على عدم تحقّق السبب الناقل.

التاسعة [١]: سبّ [٢] المؤمنين حرام في الجملة [٣] بالأدلّة [٤] الأربعة؛ لأنّه [٥]

---

[١] أي **المسألة التاسعة** من مسائل النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به ؛ لكونه عملاً محرّماً.

[٢] وفي مجمع البحرين : « **السبّ**: الشتمّ » ، ومثله « السباب ـ بالكسر ـ سابّه مسابّةً وسباباً : شاتمه » المنجد.

[٣] وهذا القيد لأجل إخراج سبّ الوالد ولده ، وسبّ المتجاهر بالفسق وغيرهما من الذين يجوز سبّهم ،كما يأتي في المستثنيات.

[٤] كلمة « الباء » للسببيّة ، أي حرمة سبّ المؤمن ثابتة بسبب الأدلّة الأربعة ، كالكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

[٥] أي إنّما يكون سبّ المؤمنين حراماً بالأدلّة الأربعة ؛ لأنّ السبّ مصداق للظلم والإيذاء والاذلال ، وهي حرام بالأدلّة الأربعة.

أمّا الكتاب : فقوله تعالى : ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾(١) ، بدعوى أنّ السبّ من مصاديق قول الزور.

وأمّا الإجماع : فإنّ المسلمين قد أجمعوا على حرمته.

وأمّا العقل : فلأنّ السبّ من مصاديق الظلم والإيذاء والاذلال.

ولا يخفى أنّ الاذلال يكون ظلماً ؛ لأنّه يكون حاصلاً بسبب التعدّي على عرض الغير ، فالسبّ مصداق للاذلال الذي يكون من مصاديق الظلم. وأمّا الايذاء فلا يحصل من السبّ دائماً ، فإنّه يكون مصداقاً للظلم في بعض الموارد ،كما إذا اطّلع المسبوب على سبّه ، وكان السابّ قاصداً إدخال الأذى

---

(١) الحجّ ٢٢: ٣٠.

ظلم وإيذاء وإذلال.

ففي [١] رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق [٢]، وقتاله كفر، وأكل لحمه [٣] معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»(١).

وفي رواية السكوني: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب [٤] المؤمن كالمشرف على الهلكة»(٢).

وفي رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جاء رجل من تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: أوصني، فكان فيما أوصاه: لا تسبّوا فتكسبوا العداوة»(٣).

وفي رواية ابن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام في الرجلين يتسابّان [٥]،

عليه. إذن لا يكون السبّ دائماً مصداقاً للإيذاء.

[١] من هنا شرع في تقريب الاستدلال بالسنّة، وإنّما ترك تقريب الاستدلال بالكتاب والإجماع والعقل لوضوح الأمر فيها.

[٢] أي خروج من طاعة الله.

[٣] إشارة إلى غيبته.

[٤] صيغة مبالغة كالضراب. وفي تشبيه السباب بالمشرف على الهلكة إشارة إلى ارتكابه معصية كبيرة.

[٥] أي يشتم كلّ منهما الآخر.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٢.

قال: البادي منهما [١] أظلم، ووزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم»(١).

وفي مرجع الضمائر [٢] اغتشاش، ويمكن الخطأ من الراوي.

---

[١] أي الذي ابتدأ من المتسابّين أظلم من الآخر؛ لأنّه مباشر للسبّ، وسبب لوقوع الآخر في السبّ الحرام أيضاً فهو يستحقّ عقابين: عقاب لعمله المباشري، وهو السبّ، وعقاب آخر لعمله التسبيبي، وهو كونه سبباً لصدور السبّ من الآخر.

وإن شئت فقل: البادي سابّ بالمباشرة، وسابّ بالتسبيب، وحيث صدر منه فعلان محرّمان، فيكون أظلم من الآخر الذي هو سابّ فقط، وليس بمسبِّب ـ بالكسر.

[٢] أي ضمير «وزره»، وضمير «صاحبه»، وضمير «عليه».

قال الأستاذ الأعظم ﷺ في توضيح كلام شيخنا الأنصاري ﷺ ـ الذي قال: «وفي مرجع الضمائر اغتشاش» ـ: «إنّ الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضمائر في الرواية بحسب المعنى، ووجه الاغتشاش هو أنّه إذا رجع الضميران المجروران في قوله عليه السلام: (**ووزره على صاحبه**) إلى الرادّ لزم أن يكون الوزران كلاهما على البادي وليس على الرادّ شيء.

ويمكن أن يكون لفظ الرواية مثل وزره على صاحبه، فتكون دالّة على أنّ البادي يستحقّ وزرين أحدهما للمباشرة، والثاني للتسبيب من غير أن يخفّف عن الرادّ شيء، ولكنّ الراوي أخطأ فحذف كلمة «مثل»، وعليه فشأن الرواية ما عن أبي جعفر عليه السلام قال: **أيّما عبد من عباد الله سنّ سنّة هدى**

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ١.

• • • • • • • • • • • • •

كان له مثل أجر مَن عمل بذلك من غير أن ينقص من أُجورهم شيء ، وأيّما عبد من عباد الله سنّ سنّة ضلال كان عليه مثل وزر مَن فعل ذلك من غير أن ينقص من أوزارهم شيء ، انتهى محصّل كلام شيخنا الأنصاري رحمه الله.

وأورد الأُستاذ الأعظم رحمه الله على الشيخ بوجهين :

الأوّل: أنّ ما أفاده المصنّف على خلاف الظاهر من الرواية ، فإنّ الظاهر منها أنّ الضمير المضاف إليه في كلمة « وزره » يرجع إلى السبّ المستفاد من قوله عليه السلام : « يتسابّان » نظير قوله تعالى : ﴿**إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ**﴾[1] ، فمعنى الرواية إنّ وزر كلّ سبّ على فاعله ، ولا يرتفع عنه إلّا بالاعتذار من المسبوب لهتك كلّ من المتسابّين صاحبه وظلمه إيّاه ، وعلى هذا فلا اغتشاش في الضمير.

أقول: إنّ المعنى الذي ذكره الأُستاذ الأعظم وإن كان رافعاً للاغتشاش في الضمائر ، إلّا أنّه خلاف الظاهر ، فإنّ حمل الصاحب على الفاعل لا يساعده الظاهر. وهذا الذي ذكره أخذه من الشهيدي الذي قال : « يمكن أن يكون المراد من الصاحب هو فاعل السبّ ،ويرجع الضمير إلى السبّ المستفاد من الكلام ، يعني وزر كلّ سبّ على فاعله ، وعليه فلا اغتشاش ».

الثاني: أنّ الذي يسهّل الخطب أنّا لم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنّف ، بل هي مرويّة هكذا : « **ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم** » ، وفي رواية أُخرى : « **ما لم يتعدّ المظلوم** » ، أي ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل.

---

(١) المائدة ٥: ٨.

والمراد [١] والله أعلم: أنّ مثل وزر صاحبه عليه، لإيقاعه [٢] إيّاه في السبّ من غير أن يخفّف عن صاحبه [٣] شيء، فإن اعتذر [٤] إلى المظلوم عن سبّه وإيقاعه [٥]

أمّا الرواية الأولى، فهي تدلّ على أنّ البادي منهما يستحقّ وزرين: **أحدهما**: بالأصالة، **والآخر**: بالتسبيب، بإلقاء غيره في الحرام الواقعي.

وأمّا الرواية الثانية فهي تدلّ على جواز الاعتداء بالمثل، وكون وزر الاعتداء على البادي من دون أن يكون للمظلوم شيء من الوزر ما لم يتجاوز، وإذا تجاوز يكون هو البادي في القدر الزائد، فيكون الوزر عليه من باب أنّ الوزر على البادي.

[١] أي المراد من قوله: «**ووزر صاحبه عليه**» أنّ مثل وزر صاحب البادي الذي هو المسبوب على السابّ البادي.

[٢] أي إنّما يكون وزر المسبوب على السابّ البادي ـ مع أنّ المسبوب أيضاً ارتكب السبّ الحرام، فإنّ وزر كلّ سبّ على رقبة السابّ لا على رقبة الشخص الآخر ـ لأنّ المفروض أنّ البادي أوقع المسبوب في ارتكاب السبّ، فإنّه لأجل تسبيبه لوقوع المسبوب في المعصية يكون مثل وزر المسبوب على البادي من دون أن ينقص شيء من وزر المسبوب لأجل سبّه.

[٣] الضمير يرجع إلى «البادي، أي مثل وزر المسبوب على عنق السابّ فيكون له وزران، ولا يخفّف عن وزر المسبوب شيء؛ لأنّه أيضاً بعد استماع السبّ من البادي سبّ البادي، فيكون عليه وزر، وعلى البادي وزران؛ وزر لمباشرته للسبّ، ووزر لكونه السبب في وقوع المسبوب في الحرام.

[٤] أي إن اعتذر البادي الظالم إلى المظلوم عن سبّه.

[٥] أي اعتذر البادي عن كونه سبباً لإيقاع المظلوم في السبّ.

إيّاه في السبّ برأ [١] من الوزرين. ثمّ إنّ المرجع في السبّ إلى العرف، وفسّره في جامع المقاصد بإسناده [٢] ما يقتضي نقصه إليه [٣]، مثل الوضيع [٤] والناقص.

وفي كلام بعض آخر أنّ السبّ والشتم بمعنى واحد. وفي كلام ثالث: أنّ السبّ أن تصف الشخص بما هو إزراء [٥] ونقص ،فيدخل في النقص كلّ ما يوجب الأذى [٦] كالقذف [٧] والحقير والكلب والكافر والمرتدّ، والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى كالأجذم [٨] والأبرص [٩].

ثمّ الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة [١٠] المسبوب.

---

[١] جواب لقوله: «فإن اعتذر»، أي برء من وزر السبّ، ومن وزر تسبيبه للسبّ.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «وفسّره»، و«إسناده» مصدر مضاف إلى الفاعل، ومفعوله «ما» الموصولة في قوله: «ما يقتضي»، أي فسّر الكركي السبّ بأنّه عبارة عن إسناد السابّ إلى المسبوب شيئاً يوجب نقص المسبوب.

[٣] الضمير راجع إلى المسبوب، والجار متعلّق بقوله: «بإسناده»، يعني بإسناد السابّ إلى المسبوب شيئاً يقتضي نقص المسبوب.

[٤] بأن يقول السابّ للمسبوب: يا وضيع، بمعنى الرجل الدنيّ، أو يا ناقص.

[٥] **الإزراء**: هو ذكر العيب. **أزرى عليه**، أي عابه وأدخل عليه النقص، أي السبّ عبارة عن توصيف الشخص بكلّ شيء يوجب إدخال النقص عليه.

[٦] أي كلّ ما يوجب إيذاء الغير وإدخال النقص عليه.

[٧] بأن ينسبه إلى الزنا، وفي بعض النسخ: القذر بمعنى الوسخ، والغائط.

[٨] وهو المبتلى بداء الجذام.

[٩] وهو المبتلى بمرض يُحدث في الجسم كلّه قشراً أبيض.

[١٠] أي حضور المسبوب عند السابّ، بل يحرم سبّ المؤمن ولو في غَيبته.

نعم، يعتبر فيه [١] قصد الإهانة والنقص، فالنسبة [٢] بينه وبين الغيبة عموم من وجه.

والظاهر تعدّد العقاب في مادّة الاجتماع [٣]؛ لأنّ [٤] مجرّد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه ولو لغير قصد الإهانة غيبة محرّمة، والإهانة محرّم آخر.

---

[١] أي يعتبر في صدق السبّ أن يقصد السابّ الإهانة على المسبوب، وإدخال النقص عليه.

[٢] أي بعد ما ثبت من اعتبار قصد الإهانة في صدق السبّ وتحقّقه يعلم أنّ النسبة بين السبّ والغيبة عموم من وجه.

أمّا مادّة الافتراق من ناحية السبّ بأن يصدق السبّ دون الغيبة، فكما لو أهان زيداً في حضوره بأن يقول له: «يا حقير» متقصّداً لإدخال النقص عليه، فإنّه سبّ وليس بغيبة.

وأمّا مادّة الافتراق من ناحية الغيبة بأن يصدق عليه الغيبة، ولا يصدق عليه السبّ فبأن يقول زيد في غياب عمرو: «إنّه مجذوم»، ولم يكن قصده من ذكر هذا الوصف له إدخال النقص عليه، بل لأجل التأسّف عليه.

وأمّا مادّة الاجتماع، فكما لو سبّ زيداً في غيابه، فهو من حيث إنّه إدخال النقص عليه وإهانة يصدق عليه السبّ، ومن حيث إنّه ذكر شيء لشخص في غيبته وهو يكرهه يكون غيبة.

[٣] عقاب لأجل صدق السبّ على عمل السابّ، وعقاب لأجل صدق عنوان الغيبة عليه.

[٤] أي إنّما يتعدّد العقاب؛ لأنّه ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه، وهو بهذا الاعتبار غيبة محرّمة فيعاقب لأجلها، وذكر ما يوجب إدخال النقص عليه

ثمّ إنّه يستثني من المؤمن [١] المتظاهر بالفسق؛ لما سيجيئ في الغيبة من أنّه لا حرمة له [٢]. وهل يعتبر في جواز سبّه [٣] كونه [٤] من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه [٥] أم لا؟

ظاهر النصوص والفتاوى ـ كما في الروضة ـ الثاني [٦]. والأحوط الأوّل [٧]. ويستثنى من ذلك [٨] المبتدع أيضاً لقوله ﷺ: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم،

بقصد الإهانة عليه، وهو بهذا الاعتبار مصداق للسبّ فيعاقب لأجله.

[١] أي يستثنى من حرمة سبّ المؤمن الشخص الذي يظهر ارتكاب فسقه، وهو الذي يسمّى بالمتظاهر بالفسق.

[٢] إذا ثبت أنّه لا حرمة للمتجاهر بالفسق يكون سبّه جائزاً، كما أنّ غيبته جائزة.

[٣] أي في جواز سبّ المتظاهر بالفسق.

[٤] أي كون جواز سبّه من باب النهي عن المنكر، وعلى هذا يكون سبّه واجباً مع وجود شرائط النهي عن المنكر، ولا يكون جائزاً عند عدم وجودها.

[٥] أي هل يكون جواز السبّ من باب النهي عن المنكر كي يكون مشروطاً بشروط النهي عن المنكر، بأن يأمن السابّ الضرر عليه، ويحتمل ارتداع المتظاهر بالفسق عن ارتكاب الفسق بسبب سبّه.

[٦] خبر لقوله: «ظاهر النصوص»، أي ذكر الشهيد في الروضة أنّ ظاهر النصوص والفتاوى عدم اشتراط جواز السبّ بشروط النهي عن المنكر، فلا يشترط بشروطه.

[٧] وهو اعتبار شروط النهي عن المنكر في جواز السبّ.

[٨] أي كما استثنى من حرمة سبّ المؤمن سبّ المتجاهر بالفسق، كذلك استثنى منها المبتدع أيضاً، وهو الذي يبدع في الشريعة.

وأكثروا من سبّهم والوقيعة [١] فيهم». ويمكن أن يستثنى من ذلك [٢] ما إذا لم يتأثّر المسبوب عرفاً بأن [٣] لا يوجب قول هذا القائل في حقّه مذلّة ولا نقصاً، كقول الوالد لولده أو السيّد لعبده عند مشاهدة [٤] ما يكرهه: يا حمار [٥]، وعند غيظه [٦]: يا خبيث، ونحو ذلك [٧]، سواء لم يتأثّر [٨] بذلك: بأن لم يكرهه أصلاً أم تأثّر به، بناءً [٩] على أنّ العبرة بحصول الذلّ

---

[١] أي أكثروا الغيبة في أهل البدع، فتكون غيبتهم جائزة. وقع فلان في فلان وقيعة: سبّه وعابه واغتابه. **الوقيعة:** غيبة الناس. «أقرب الموارد».

[٢] أي يستثنى من حرمة السبّ المسبوب الذي لا يتأثّر من سبّ السابّ.

[٣] حيث إنّ تأثّر المسبوب من السبّ غير ممكن بحسب العادة، وكان في الذهن سؤال بأنّه كيف يتصوّر أن لا يتأثّر المسبوب من السبّ عرفاً، ولذا شرح المصنّف مقصوده من العبارة بأنّ معنى عدم تأثّر المسبوب أن لا يوجب السبّ من هذا القائل نقصاً عرفاً في حقّ المسبوب.

[٤] أي عند مشاهدة الوالد من ولده، أو عند مشاهدة السيّد من عبده شيئاً لا يرضى صدوره من ولده أو من عبده.

[٥] مقول لقول الوالد أو السيّد.

[٦] أي عند غيظ الوالد من ولده، أو السيّد من عبده.

[٧] من ألفاظ السباب كقوله: «يا أحمق»، «يا مجنون».

[٨] أي سواء لم يتأثّر المسبوب بسبب هذا السبّ أو تأثّر به، فالمعيار في الحرمة كون السبّ موجباً للمذلّة والنقصان على المسبوب، لا التأثّر الشخصي والكراهة الشخصيّة.

[٩] أي هذا الذي ذكرناه من أنّ السبّ لا يكون حراماً حتّى لو كره المسبوب السبّ المذكور مبنيّ على أنّ حرمة السبّ دائرة مدار حصول الذلّ والنقص في

والنقص فيه عرفاً. ويشكل الثاني [١] بعموم أدلّة حرمة الايذاء.

نعم، لو قال السيّد ذلك [٢] في مقام التأديب جاز [٣]؛ لفحوى جواز الضرب. وأمّا الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقّه [٤] ممّا [٥] ورد من مثل قولهم عليهم السلام: «أنت ومالك لأبيك»، فتأمّل [٦].

المسبوب عرفاً، فلو حصل النقص من السبّ على المسبوب عرفاً، فهو حرام حتّى لو لم يتأثّر شخص من السبّ، ولو لم يحصل النقص منه لا يكون حراماً حتّى لو تأثّر منه شخص.

[١] أي يشكل استثناء سبّ الوالد ولده، أو السيّد عبده من حرمة سبّ المؤمن في صورة تأثّر الولد أو العبد، فالقول بجواز سبّهما مشكل؛ إذ لو سلّمنا أنّ أدلّة حرمة السبّ لا تشمله إلّا أنّ أدلّة حرمة إيذاء المؤمن شاملة لإيذائهما، فإنّها دلّت على حرمة إيذاء المؤمن حتّى لو كان المؤمن ولده أو عبده.

[٢] أي السبّ والشتم.

[٣] أي جاز سبّ العبد؛ وذلك لأنّه جاز ضرب العبد لأجل تأديبه بالاتّفاق، فلو كان ضرب عبده جائزاً للتأديب جاز سبّه تأديباً بالأولويّة القطعيّة.

[٤] أي يمكن أن نستفيد جواز السبّ في حقّ الوالد لولده من الأخبار الدالّة على أنّ الولد وماله لأبيه، فإذا كان الولد مملوكاً للوالد فيجوز سبّه قطعاً.

[٥] متعلّق بقوله: «استفادة»، أي يمكن استفادة جواز سبّ الوالد من الأخبار الواردة.

[٦] لعلّه إشارة إلى أنّ الرواية المذكورة لا تصلح لإثبات جواز السبّ للوالد؛ لأنّه يتوقّف على دلالتها على أنّ الولد مملوك للوالد، وهي لا تدلّ عليه، فإنّه لا يحكم شرعاً بأنّه مملوك والده، نظير مملوكيّة العبد أو الحيوان للمولى، ولذا لا يجوز للوالد الأخذ من مال ولده بلا رضاه، ولو كان مملوكاً له لما

مضافاً [١] إلى استمرار السيرة بذلك.

إلّا أن يقال [٢]: إنّ استمرار السيرة إنّما هو مع عدم تأثّر السامع وتأذيه [٣] بذلك، ومن هنا [٤] يوهن التمسّك بالسيرة في جواز سبّ المعلّم للمتعلّم، فإنّ السيرة إنّما نشأت في الأزمنة السابقة: من عدم تألّم المتعلّم بشتم المعلّم يعدّ [٥] نفسه أدون من عبده، بل ربّما يفتخر [٦] بالسبّ؛ لدلالته [٧] على كمال لطفه.

رضاؤه شرطاً والحكم الوارد في الرواية حكم أخلاقي، كما ذكرناه في الجزء الثالث من كتابنا المسمّى بدراساتنا تقريراً لأبحاث سيّدنا الأُستاذ السيّد القمّي (دام ظلّه).

[١] أي مضافاً إلى الروايات الدالّة على جواز سبّ الوالد ولده قامت السيرة المتشرعيّة المستمرّة إلى زمن المعصوم بسبّ أولادهم، فإنّها دلّت على جواز سبّهم لأولادهم.

[٢] من هنا شرع شيخنا الأنصاري ﷺ في ذكر الإشكال على السيرة بأنّها دليل لبّيّ والقدر المتيقّن منها ما لم يتأذّ الولد من سبّ والده.

[٣] أي مع عدم تأذّي السامع، وهو الولد في المقام بسبب والده.

[٤] أي ممّا ذكرنا من أنّ القدر المتيقّن من السيرة الدالّة على جواز سبّ الوالد ما إذا لم يتأذّ الولد من سبّه يكون التمسّك بالسيرة لإثبات جواز سبّ المعلّم للمتعلّم أمراً موهوناً.

[٥] أي لعدّ المتعلّم نفسه أدون من عبد المعلّم.

[٦] أي يفتخر المتعلّم بأن يسبّه المعلّم.

[٧] أي إنّما يفتخر المتعلّم بسبّ المعلّم؛ لأنّ سبّه يدلّ على كمال لطف المعلّم

وأمّا زماننا هذا الذي يتألّم المتعلّم فيه [١] من المعلّم ممّا لم يتألّم به من شركائه في البحث: من القول والفعل فحلّ إيذائه يحتاج إلى الدليل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

على المتعلّم.

[١] أي يتألّم المتعلّم في هذا الزمان من المتعلّم تألّماً لا يتألّم هذا المقدار من التألّم من كلمات شركائه في البحث وغيره.

«التحقيق»

قال شيخنا الأنصاري ﷺ: «إنّ سبّ المؤمنين حرام بالأدلّة الأربعة:

الدليل الأوّل: العقل، وذكر تقريب الاستدلال بالعقل بأنّ السبّ مصداق للظلم والإيذاء، فيحكم العقل بقبحه عقلاً وحرمته شرعاً».

وقال الأستاذ الأعظم: «وقد استقلّ العقل بحرمة سبّ المؤمن في الجملة؛ لكونه ظلماً وإيذاءً».

وأورد عليهما سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه)(١) بأنّا لا نسلّم كون السبّ من مصاديق الظلم؛ إذ لا يمكن تجويز الشارع الأقدس ترخيص الظلم، والحال أنّه لا إشكال في أنّه لو دلّ دليل على جواز سبّ المؤمن الفلاني نأخذ به ونلتزم بجواز سبّه، وكيف يمكن الالتزام بجواز الظلم.

وعلى الجملة: لا طريق للعقل في استشكاف الأحكام الشرعيّة؛ لعدم الإحاطة بالمصالح والمفاسد الواقعيّة.

وإن شئت فقل: حكم العقل متّبع في سلسلة المعلولات، أي باب الاطاعة

---

(١) عمدة المطالب: ١: ٢١٣.

• • • • • • • • • • • • •

والعصيان ، وأمّا في سلسلة العلل بأن يكشف بالعقل الحكم الشرعي ، فأمر غير ممكن ، إلّا أن يقال : إنّ الشارع إذا رخّص في شيء نراه ظلماً ، فهو يكشف عن خطأنا وعدم كون المرخّص فيه من مصاديق الظلم في الواقع .

إن قلت : لا شبهة في أنّ السبّ في الجملة ظلم على المسبوب ، والعقل يحكم بحرمته ، إلّا أنّ السبّ الذي قام دليل على جوازه يعلم أنّه لم يكن مصداقاً للظلم في الواقع ، لا أنّه ظلم وجائز ، بل إنّه ليس من مصاديق الظلم .

قلت : إنّ كلّ سبّ يمكن أن يقوم دليل على جوازه . إذن فكلّ سبّ يحتمل أن لا يكون حراماً ، ومعه كيف يمكن أن يحكم العقل بقبحه وحرمته . ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ العقل يحكم سبّ كلّ كذب إلّا إذا ثبت الترخيص فيه من قِبل الشارع ، وثبوت الترخيص منه ليس معناه التخصيص في حكم العقل ، بل معناه خروج السبّ المذكور عن الظلم تخصّصاً ، ومع ذلك كلّه التمسّك بحكم العقل لإثبات حرمة السبّ أمر مشكل ؛ لأنّ ترخيص الشارع لبّه يرجع إلى التخصيص ، وهو محال في حكم العقل ، إلّا أن يقال : إنّ ترخيص الشارع يكشف عن وجود مصلحة في السبّ وهي تزاحم مفسدة الظلم ، فيكون الظلم جائزاً .

الدليل الثاني : الكتاب، وهو قوله تعالى : ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾[1] .

بتقريب : أنّ الزور قد فسّر في اللغة بالباطل ، والسبّ باطل في نظر العرف ، فيحرم بمقتضى الآية ، وتفسيره في بعض الروايات بالغناء لا ينافي ما ذكرناه ، فإنّه مصداق آخر لقول الزور .

الدليل الثالث : الإجماع ، والأمر فيه أوضح من أن يخفى خصوصاً في المقام ؛

---

(١) الحجّ ٢٢: ٣٠.

• • • • • • • • • • • • •

لأنّه مقطوع المدرك.

الدليل الرابع: الروايات، وهي عدّة نصوص، وقد ذكرها شيخنا الأنصاري ﷺ في المتن، وهي ما يلي:

منها: ما رواه أبو بصير، عن أبي جعفر عليه السلام وهي موثّقة لعبدالله بن بكير[١].

ومنها: ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، وهي ضعيفة للنوفلي[٢].

ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام[٣]، وهي صحيحة.

ومنها: ما رواه ابن الحجّاج البجلي، عن أبي الحسن موسى عليه السلام[٤] وهي صحيحة، وغيرها من الروايات بحيث قال: «وقد استفاضت الروايات من طرقنا ومن طرق العامّة على حرمته». وفيما ذكرناه غنىً وكفاية.

إذا عرفت ما استدلّ به على حرمة السبّ فيقع الكلام في السبّ في جهات:

الجهة الأُولى: في تفسير السبّ وتحقيق معناه. وقد أشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: «ثمّ إنّ المرجع في السبّ إلى العرف»، والأمر كما أفاده، فإنّ العرف هو المرجع في تشخيص المفاهيم.

وقال الأُستاذ الأعظم: «الظاهر من العرف واللغة اعتبار الإهانة والتعيير في مفهوم السبّ، وكونه تنقيصاً على المسبوب، وأنّه متّحد مع الشتم، وعلى هذا فيدخل فيه كلّما يوجب إهانة المسبوب وهتكه، كالقذف والتوصيف بالوضيع واللّاشيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرتد والأبرص والأجذم والأعور، وغير ذلك

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العِشرة، الحديث ٢.

• • • • • • • • • • • • •

من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة ، وعليه فلا يتحقّق مفهومه إلّا بقصد الهتك .

وعن لسان العرب : « **سبّ** ، أي عيّر بالبخل ، **والسبّ** : الشتم ، **والسبّة** : العار ، ويقال : صار هذا الأمر سبّة عليهم ـ بالضمّ ـ ، أي عاراً يسبّ به » .

وعن المصباح : « **السبّة** : العار » .

وعن مفردات الراغب : « **السبّ** : الشتم الوجيع ، والسبّابة سمّيت بها للإشارة بها عند السبّ » .

والعمدة ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ من أنّ السبّ مفهوم عرفيّ يعرفه كلّ أحد من أهل العرف ، فالمرجع هو .

الجهة الثانية : أيضاً ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ من أنّه لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة المسبوب ، بل يتحقّق ولو في غيابه ، فإنّ العرف الذي هو المرجع في المقام لا يرى هذا القيد معتبراً في مفهوم السبّ ، فإنّ قوامه بما يوجب إدخال النقص على الغير ، سواء كان في حضور الغير أو في غيابه .

وأشار إلى هذه الجهة بقوله : « ثمّ الظاهر أنّه لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة المسبوب » .

الجهة الثالثة : إنّ النسبة بين السبّ وبين الغيبة عموم من وجه ، فإنّه قد يتحقّق السبّ ، ولا يتّصف بعنوان الغيبة كأن يخاطب المسبوب بصفة مشهورة مع قصد الإهانة والاذلال ، فإنّ ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله ، ولكن يصدق عليه السبّ ، وقد تتحقّق الغيبة ولا يتحقّق السبّ ، كأن يتكلّم بكلام يظهر به ما ستره الله من غير قصد التنقيص والإهانة ، وقد يجتمعان ويتعدّد العقاب لتعدّد الأسباب ، ولا وجه للتداخل .

وأورد عليه المحقّق الأيرواني : « بأنّ النسبة بين الغيبة والسبّ هو التباين ،

• • • • • • • • • • • • •

فإنّ السبّ هو ما كان بقصد الإنشاء وأمّا الغيبة فجملة خبريّة ».

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ: « بأنّه لا دليل على هذه التفرقة، فإنّ كلاً منهما يتحقّق بكلّ من الإنشاء والإخبار ».

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ: « بأنّ الغيبة كيف تتحقّق بالإنشاء، والحال أنّ الغيبة عبارة عن كشف ما ستره الله، والإنشاء ليس فيه إخبار ».

ثمّ قال: « فالحقّ أن يقال: إنّ السبّ يتحقّق بالإنشاء والإخبار، وأمّا الغيبة فلا تتحقّق إلّا بالإخبار »، وما ذكره (دام ظلّه) هو المتفاهم العرفي من السبّ والغيبة.

إذن فالنسبة بين العنوانين ليست التباين، بل هي عموم من وجه، كما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ.

الجهة الرابعة: في المستثنيات عن حرمة السبّ، منها المتجاهر بالفسق.

وأشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله: « ثمّ إنّه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق... »؛ وذلك لزوال احترامه بالتظاهر بالمنكرات، كما في بعض الأحاديث، وسيأتي ذكره في البحث عن مستثنيات الغيبة، إلّا أنّ كلّها ضعيفة السند.

فالنتيجة: أنّه لا دليل على جواز سبّ المتجاهر بالفسق.

ومنها: المبتدع، وادّعى دلالة الروايات المتظافرة على جواز سبّ المبتدع في الدين، ووجوب البراءة منه واتّهامه.

منها: صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم، والوقيعة، وباهتوهم كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة** ».

• • • • • • • • • • • • •

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم : « بأنّه لا وجه لجعله من المستثنيات باستقلاله ، فإنّه إن كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعيّة فهو متجاهر بالفسق ، وإن كان المراد به المبدع في العقائد والأصول الدينيّة فهو كافر بالله العظيم ، فيكون خارجاً عن المقام موضوعاً ؛ لعدم كونه متّصفاً بالإيمان .

ويمكن الجواب عنه : **أوّلاً** : بأنّه لا مانع من أن يكون مستحقّاً لعقابين : **أحدهما :** لأجل انطباق عنوان المتجاهر بالفسق عليه .

وثانيهما : لأجل انطباق عنوان المبدع عليه .

وثانياً : إنّ المتجاهر بالفسق لا دليل على جواز سبّه ـ كما عرفت ـ فإنّه يجوز سبّه بعنوان المبدع ، فإنّه موضوع مستقلّ لجواز السبّ ، كما يستفاد من الصحيحة وغيرها .

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ بإيراد آخر ، وهو : أنّه يمكن أن يكون مبدعاً في الفروع ، ولكن غير متجاهر به ، فيكون عنواناً مستقلاً في مقابل المتجاهر . هذا **أوّلاً** .

وثانياً : يمكن أن يكون مبدعاً في الأُصول ولا يكون كافراً ، بأن يُلقي شبهات في الأذهان ، ويوجب انحراف جملة من الناس الذين لا يكون لهم قدرة على الردّ ، ومع ذلك يكون بنفسه مؤمناً ومعتقداً بالأُصول والفروع .

وعلى الجملة : يمكن أن يوجب شخص زوال اعتقاد غيره ويبقى بنفسه معتقداً .

ومنها : ما إذا لم يتأثّر المسبوب عرفاً من السبّ ، وأشار إليه شيخنا الأنصاري ﵀ بقوله : « ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثّر المسبوب عرفاً بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقّه مذلّة ولا نقصاً » ، وذكر ﵀ موارد ثلاثة للاستثناء من حرمة السبّ .

الأوّل : سبّ الوالد ولده ، فإنّه لا يحرم لأنّه لا يحصل للولد الذلّ والنقص

• • • • • • • • • • • • •

من سبّ الوالد ، بل يكون فخراً له . هذا **أوّلاً** .

وثانياً: يستفاد ذلك من جواز سبّ السيّد لعبده في مقام التأديب بالفحوى .

وثالثاً: قيام السيرة المستمرّة على جواز سبّ الوالد ، ثمّ ناقش في السيرة بأنّها قائمة على الجواز فيما إذا لم يتأثّر الولد ، ولم يتأذّ من سبّه . وأمّا مع تأذّيه فلم يحرز قيام السيرة عليه .

ورابعاً: إنّه يستفاد الجواز من قوله : « **أنت ومالك لأبيك** » .

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ : « بأنّ مقتضى الإطلاقات المتقدّمة أنّ سبّ المؤمن حرام مطلقاً ، سواء تأثّر أم لم يتأثّر » .

ثمّ قال : « نعم ، إذا لم يوجب إهانة المسبوب في نظر العرف كان خارجاً عن عنوان السبّ موضوعاً» ؛ لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السبّ .

وعليه: فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة عن مورد البحث كسبّ الوالد ولده ، وسبّ المعلّم متعلّمه ، وسبّ المولى عبده ؛ لأنّه إن كان موجباً لإهانتهم فلا مجوّز للاستثناء ، وإن لم يكن موجباً لذلك فهو خارج عن السبّ موضوعاً » .

ثمّ قال : « وقد ظهر ممّا ذكرنا أيضاً فساد ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ من أنّ السبّ في الأمثلة المذكورة كان فخراً للمسبوب وتأديباً له ، فلا يحرم .

ووجه الفساد أنّ مفهوم السبّ ينافي مفهوم الفخر والتأديب ، فلا يجتمعان في مورد واحد . ولكن ما ذكره قابل للنقاش ، فإنّ سبّ الوالد ولده سبّ عرفاً ، ومع ذلك لا يراه إهانة له ، والعرف ببابك .

وأمّا دعوى السيرة على الجواز في الموارد المذكورة ، فإنّها إنّما استقرّت على جواز التأديب دون السبّ الذي هو مصداق للهتك والظلم ، وهذه الوجوه كلّها مقبولة عند سيّدنا الأُستاذ ، إلّا ما ذكره من التنافي بين مفهوم الفخر والتأديب ، وقال

. . . .

إنّه لا تنافي بينهما ؛ إذ يمكن أن يفتخر الولد بوقوعه مورد توجّه الوالد ولو بهذا العنوان ، ولا نرى تنافياً بين الأمرين ، إلّا أنّه لا دليل على جواز السبّ في مورد يكون المسبوب راضياً ومفتخراً به .

ولكن يمكن الجواب عنه : بأنّه يمكن دعوى قيام السيرة على جواز السبّ إذا كان السبّ مصداقاً للتأديب حتّى لو تأذّى الولد ـ مثلاً ـ من سبّه ، فإنّ السبّ لا ينفكّ عن الإيذاء والتنقيص عادة ، فجواز سبّه تأديباً معناه جواز الإيذاء والتنقيص في هذه الصورة .

ثمّ إنّ شيخنا الأنصاري ﷺ قد استدلّ على جواز سبّ الوالد ولده بقوله ﷺ : **« أنت ومالك لأبيك »**[١] .

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم ﷺ : « بأنّ هذه الجملة المباركة وردت في الروايات المتظافرة الصحيحة وغيرها ، ولكنّها راجعة إلى الجهات الأخلاقيّة الناشئة من الجهات التكوينيّة ، فإنّ الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهيّة للوالد ، فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرّفاته ، فليس لفظ (اللام) في قوله ﷺ : **أنت ومالك لأبيك** إلّا للاختصاص الناشئ من المحبّة الجبلّيّة والعطوفة الغريزيّة المنافية للإيذاء والاذلال ولو بالسبّ والشتم .

نعم ، لو دلّت هذه الروايات على الملكيّة ، حقيقيّة كانت أم تنزيليّة ، أو على الولاية المطلقة والسلطنة التامّة ، كان لكلام المصنّف وجه » .

إلى أن قال : « ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي معارضة بما دلّ على حرمة سبّ المؤمن بالعموم من وجه ، ففي مورد التعارض يرجع إلى عمومات ما دلّ

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

• • • • • • • • • • • • •

على حرمة الظلم».

والعمدة في الجواب هو ما ذكره من القصور في المقتضى، وكون الروايات راجعة إلى الجهات الأخلاقيّة. وأمّا ما ذكره من التعارض فهو مدفوع بكون الأخبار المذكورة على تقدير تماميّة دلالتها حاكمة على ما دلّ على حرمة الظلم، بمعنى أنّه بعد ثبوت السلطنة المطلقة على شخص، فلا يكون سبّه ظلماً عليه كي يكون حراماً.

وقال سيّدنا الأستاذ: «إنّ النصوص المذكورة حتّى لو كانت في مقام إثبات الملكيّة الحقيقيّة أو التنزيليّة، أو كانت في مقام إثبات الولاية المطلقة، لما كان لما أفاده شيخنا الأنصاري ﷺ وجه؛ لعدم ارتباط بين الملكيّة الحقيقيّة ونحوها وبين جواز السبّ، فإنّ مقتضى دليل حرمة السبّ حرمته حتّى بالنسبة إلى مملوكه».

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّه على تقدير ثبوت الملكيّة الحقيقيّة أو الولاية المطلقة، فهي دلّت على جواز سبّه؛ لأنّه له ولاية مطلقة عليه، ومقتضى إطلاق الولاية جواز سبّه، ومقتضى إطلاق حرمة السبّ حرمته، فيقع التعارض بينهما، إلّا أن يقال: إنّ أدلّة الولاية حاكمة على أدلّة حرمة السبّ، كما قلناه.

إن قلت: إنّ الملكيّة الحقيقيّة أو الولاية المطلقة لو دلّت على جواز سبّه لدلّت على جواز قتله أيضاً، والتالي مسلّم البطلان، وكذا المقدّم.

قلت: القطع حاصل بعدم جواز قتله، والأمر ليس كذلك بالنسبة إلى السبّ، فيؤخذ بمقتضى الملكيّة الحقيقيّة والولاية المطلقة.

وقال المحقّق الأيرواني[1]: «إنّ (اللام) في قوله ﷺ: **أنت ومالك لأبيك**، ليس للملكيّة ولو للملكيّة التنزيليّة، ولو كانت للملكيّة التنزيليّة أيضاً لا عموم في التنزيل

---

(١) حاشية المكاسب: ٢٨.

. . . .

قطعاً، ولذا لا يجوز ترتيب آثار الملك عليه من بيعه وعتقه وغير ذلك».

ثمّ قال: فالأوْلى أن يستدلّ بفحوى ما دلّ على جواز تأديب الولد الصغير بالضرب، ثمّ يعمّم ما استفيد بالفحوى إلى حال الكبر بالاستصحاب».

وقد ناقش ﷺ في الفحوى بدعوى أنّ السبّ بنفسه عنوان من العناوين المحرّمة، ولو بقيد الإيذاء، على أن يكون عنوان السبّ جزء الموضوع في هذا الحكم، والايذاء جزءاً آخراً، وإن كان عنوان الايذاء مستقلاً أيضاً بالحرمة لكن تشتدّ الحرمة بانضمام عنوان السبّ، فليس تمام الموضوع عنوان الايذاء حتّى لو جاز الايذاء بالضرب جاز الايذاء بالسبّ.

هذا مع أنّ الايذاء القولي أشدّ من الايذاء بالضرب، ومع ذلك لا يبقى للفحوى سبيل.

أقول: إنّ ما ذكره من الاستدلال بالفحوى موافق للفهم العرفي، فإنّ العرف يفهم من الدليل الذي دلّ على جواز ضرب الصبيّ تأديباً له جواز سبّه أيضاً بالفحوى، وإنّما الكلام في تعميمه الحكم إلى حال الكبر بالاستصحاب، فإنّه لا يجري في الأحكام الكلّيّة، كما حقّق في الأصول.

والإنصاف: أنّ قيام السيرة على جواز سبّ المولى عبده بالسبّ المتعارف تأديباً له، وكذا سبّ الوالد ولده كذلك أمر غير منكر، وأمّا سبّ المعلّم للمتعلّم فقيام السيرة على جوازه تأديباً له عند التأذّي والتنقيص أمر مشكل.

العاشرة [١]: السحر حرام في الجملة [٢]، بلا خلاف، بل هو ضروري [٣]، كما سيجيئ. والأخبار به مستفيضة [٤]:

منها: ما تقدّم [٥]: من أنّ الساحر كالكافر(١).

ومنها: قوله عليه السلام: «مَن تعلّم شيئاً من السحر، قليلاً أو كثيراً، فقد كفر[٦]، وكان آخر عهده بربّه [٧]، وحدّه أن يقتل إلّا أن يتوب»(٢).

وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفّار لا يُقتل.

قيل: يا رسول الله، لِمَ لا يقتل ساحر الكفّار؟

---

[١] أي **المسألة العاشرة** من مسائل النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به؛ لكونه عملاً محرّماً في نفسه.

[٢] إنّما قال: «في الجملة» ولم يقل: «إنّه حرام بالجملة»؛ لأنّ السحر الذي يستعمل لدفع السحر جائز، وليس بحرام. إذن لا يكون مطلق السحر حراماً، بل الحرام بعض أقسامه، كما سيأتي.

[٣] أي حرمة السحر من ضروريّات الدين.

[٤] أي كثيرة، ولكن لم تبلغ حدّ التواتر.

[٥] أي ما تقدّم في مسألة التنجيم من أنّ الساحر كالكافر في استحقاقه للنار، ففي تشبيه الساحر بالكافر دلالة على أنّ السحر حرام ومن المعاصي الكبيرة.

[٦] وليس المراد به الكفر الحقيقي، بل هو كناية عن أنّه من أعظم المحرّمات.

[٧] أي هو منقطع عن الله سبحانه وتعالى، فليست بينه وبين الله صلة الإيمان.

---

(١) لاحظ ما تقدّم منه سابقاً.

(٢) وسائل الشيعة الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

قال: لأنّ الشرك أعظم من السحر[١]؛ ولأنّ[٢] السحر والشرك مقرونان[١].

---

[١] وهو إذا لم يقتل لشركه، مع أنّه أعظم عصياناً من السحر، فلا يقتل بسحره بالأوْلى، فإذا وجب قتله وجب لشركه لا لسحره، فإذا لم يقتل لشركه لا يقتل لسحره قطعاً.

وبعبارة أُخرى: انّ السحر إنّما يوجب القتل؛ لكونه موجباً للكفر، فلا يمكن تحقّق الكفر في المشرك لأجل سحره مع وجود الشرك الذي هو أعظم من الكفر الحاصل من السحر؛ لأنّ الكفر الحاصل منه إنّما هو من جهة مخالفة المولى من حيث العمل بالأركان، وهو أدنى من الكفر الحاصل من حيث التصديق بالجنان، فمع عدم تأثير سحر الكافر في كفره لا يقتل من جهة سحره، وإذا قُتل إنّما يُقتل من جهة شركه، وهذا بخلاف سحر المسلم، فإنّه يوجب الكفر، وهو يُقتل من جهة سحره الموجب لكفره.

[٢] وهذا وجه ثانٍ لقوله: «وساحر الكفّار لا يُقتل»، أي أنّ السحر لمّا قارن الشرك في الساحر الكافر لا يؤثّر في الكفر الموجب للقتل، فلا يكون سبباً له، وهذا بخلاف سحر المسلم، فإنّه لا يقارن الشرك فيؤثّر في الكفر الموجب للقتل، ويوجب الكفر الموجب للقتل.

وقال المحقّق الأيرواني[٢]: «إنّ قوله: (لأنّ الشرك أعظم من السحر) بمنزلة كبرى البرهان، والصغرى له قوله ﷺ: (لأنّ السحر والشرك مقرونان)، والمراد منه اقترانهما واجتماعهما في الخارج في الكافر الساحر، فكأنّما قيل الساحر الكافر مشرك، والمشرك لا يُقتل فهذا لا يُقتل.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) حاشية المكاسب: ٢٨.

وفي نبويّ آخر: «ثلاثة لا يدخلون الجنّة: مدمن [١] خمر، ومدمن [٢] سحر، وقاطع رحم»(١)، إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ إنّ الكلام هنا يقع في مقامين:

الأوّل: في المراد بالسحر، وهو لغة على ما عن بعض أهل اللغة ما لطف [٣] مأخذه ودقّ [٤].

وعن بعضهم أنّه صرف الشيء عن وجهه [٥].

وعن ثالث أنّه [٦] الخديعة.

---

[١] يقال: رجل مدمن خمر، أي مداوم شربها.

[٢] أي أدام السحر بمعنى أنّه دائماً يعمل بالسحر.

[٣] المراد باللطيف والدقيق هو الخفيّ، أي أنّ السحر ما يكون سببه ومأخذه خفيّاً.

[٤] لطف الشيء لطفاً ولطافة: صغر ودقّ. دقّ الشيء دقّة: صغر، وهذا التعريف للسحر شرح اسمي، كتعريف الزرّافة ـ مثلاً ـ بأنّه حيوان، وهذا أوّل معنى من معاني السحر.

[٥] أي عن حقيقته، فكأنّ الساحر لمّا أرى الباطل في صورة الحقّ خيّل الشيء على غير حقيقته سحر الشيء عن وجهه، أي أظهر خلاف واقعه، ويقال: «سحرت الفضّة» إذا طليتها بالذهب بحيث يتخيّل الناظر أنّها ذهب. هذا ثاني معاني السحر.

[٦] أي أنّ السحر معناه الخديعة. **خدعه**: أراد به المكروه من حيث لا يعلم، والمراد منها المكر. هذا ثالث معاني السحر.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

وعن رابع أنّه إخراج الباطل في صورة الحقّ [١].

وقد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه [٢]، قال العلّامة ﷺ في القواعد والتحرير: «انّه [٣] كلام يتكلّم به أو يكتبه، أو رقية [٤]،

---

[١] كإظهار الحبل بصورة الحيّة، فإنّ الناظر إليه يتخيّل أنّه حيّة، والحال أنّه في الواقع حبل، أي إخراج ما هو خلاف الواقع بصورة الواقع. وهذا رابع معاني السحر. وهذه المعاني الأربعة ذكرها شيخنا الأعظم ﷺ، وله معانٍ أُخر أيضاً سنذكرها في تحقيق المسألة.

[٢] أي في بيان مفهوم السحر بحسب السعة والضيق.

إلى هنا كان المصنّف في مقام بيان أقوال اللغويّين في حقيقة السحر، ومن هنا أراد أن يبيّن أقوال الفقهاء فيها.

[٣] أي السحر كلام يتكلّم الساحر به أو يكتب الساحر الكلام المذكور في ورقة.

[٤] بضمّ الراء وسكون القاف وفتح الياء: مشتقّة من رقى يرقى رقياً ورقيا ورقية، وهي العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمّى والصرع ـ مثلاً ـ ويستشفى بها الإنسان من العين والفزع والجنون.

ربّما يقال: إنّ الرقية والعوذة مترادفتان، وعن مجمع البيان: «إنّ الرقية من قبيل الرفع» يعني تكتب وتعلق على الإنسان، بأن يستشفي من فزع وجنون وغيرهما، والعوذة من قبيل دفع البليّة، يعني تكتب وتعلّق على الإنسان بأن يحفظ من العين والفزع والجنون وغيرها.

وقيل: إنّ الفرق بين قوله: «يكتبه» وبين قوله: «رقية» أنّ الثاني يختصّ بالشفاء، والأوّل أعمّ منه، وأنّ الثاني دائماً يكون مع المسحور، بأن يعلّق على الرقبة أو يشدّ على اليد، والأوّل قد يكتب ويحرق، وقد يدفن، وقد يكون معه.

أو يعمل شيئاً [١] يؤثّر [٢] في بدن المسحور، أو قلبه، أو عقله، من غير مباشرة» [٣]. وزاد [٤] في المنتهى: «أو عقد»، وزاد [٥] في المسالك: «أو أقسام أو عزائم.

---

[١] كإحراق عظام الموتى في المقابر أو ارتكاب بعض الأُمور المخالفة للشريعة.

[٢] من باب التفعيل. إنّ قوله: «يؤثّر في بدن المسحور» إن كان قيداً للجميع، أي جميع ما تقدّم ـ من قوله: كلام يتكلّم به وهي الأربعة المذكورة، أعني الكلام والكتابة والرقية والعمل، أي تؤثّر المذكورات في بدن المسحور أو قلبه أو عقله ـ لخرج عن تعريف السحر كثير من أقسام السحر التى لا تحدث شيئاً في بدن المسحور أو قلبه أو عقله، وإن كان قيداً في الأخير، أعني قوله: «يعمل شيئاً» لخرج عنه السحر بالعمل الذي لا يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله، كالسحر على عقد الرجل عن زوجته بحيث لا يقدر على وطئها، أو إلقاء البغضاء بينهما.

ولكنّ الحقّ أنّ القيد المذكور قيد لجميع الأُمور الأربعة، فإنّ كلّ أقسام السحر لها تأثير، وذكر الأُمور الثلاثة من باب المثال، لا من باب الحصر.

[٣] أي التأثير الناشئ من السحر لا يكون بفعل مباشري من الساحر، أي من دون أن يعالجه بالأدوية، أو بإطعامه من الأطعمة، أو إشرابه من الأشربة.

[٤] أي زاد العلّامة في المنتهى على ما ذكره في القواعد والتحرير كلمة «أو عقد»، وقال: «إنّ السحر كلام يتكلّم به، أو يكتبه، أو رقية، أو عقد، وهو جمع العقد، والمراد منه هو العقد في الخيط ونحوه»، إمّا بضميمة رقية أو في وقت خاصّ، كما يقال: إنّ العقد في حال إيقاع صيغة النكاح في خيط ونحوه لأجل عقد الرجل عن المرأة المعقود عليها يوجب ذلك.

[٥] أي زاد الشهيد في المسالك على ما ذكره العلّامة في تعريف السحر كلمة

يحدث [١] بسببها ضرر على الغير». وزاد [٢] في الدروس: الدخنة [٣]، والتصوير [٤]، والنفث [٥]،

أو أقسام أو عزائم... أقسام ـ بفتح الهمزة ـ: جمع قسم، وهو الحلف بالله، والمراد منه أنّ الساحر يحدث ـ بسبب الحلف بالله أو الأنبياء أو الملائكة ونحو ذلك ـ ضرراً على الغير، العزيمة والرقية مترادفتان، وقيل: العزائم آيات من القرآن تقرأ على ذوي الآفات رجاء البرء، ويظهر من مجمع البحرين أنّ الأقسام والعزائم والرقية ألفاظ مترادفة، حيث ذكر العزائم والرقى، وعزمت عليكم، أي أقسمت عليكم.

[١] أي يحدث بسبب الأقسام والعزائم ضرر على المسحور.

[٢] أي زاد الشهيد في الدروس في السحر هذه الأمور من أقسامه.

قال في الدروس ـ في تعداد المحرّمات ـ ما لفظه: «والسحر بالكلام، والكتابة، والرقية، والدخنة بعقاقير الكواكب، وتصفية النفس، والتصوير، والعقد، والنفث، والأقسام، والعزائم، بما لا يفهم معناه، ويضرّ بالغير فعله، ومن السحر الاستخدام للملائكة والجنّ...».

[٣] بضمّ الدال وسكون الخاء وفتح النون: المراد منها التدخين ببعض الموادّ للإضرار بالغير في أماكن مخصوصة، وأوقات معيّنة مع قراءة رقية.

وقال الشهيدي: «والمراد من الدخنة هو البخور بالعقاقير المنسوبة إلى الكواكب».

[٤] والمراد من التصوير أن يصوّر الساحر صورة المسحور، ويغرز لسان هذه الصورة، أو شيئاً من أعضائها بالإبرة أو يطعنه بالسكّين ـ مثلاً ـ فيؤثّر الضرر في ذلك العضو من المسحور.

[٥] بفتح النون وسكون الفاء: ما تلقيه من فيك من البصاق الغليظ، نفث الراقي

وتصفية النفس [١].

ويمكن أن يدخل جميع ذلك [٢] في قوله في القواعد: «أو يعمل شيئاً».

نعم [٣]، ظاهر المسالك ومحكي الدروس: أنّ المعتبر في السحر الإضرار، فإن أُريد من التأثير في عبارة القواعد [٤]،

في العقدة أو نفث عليه عند الرقية، وهو البصاق اليسير. «أقرب الموارد».

قال في المصباح: «نفث من فيه نفثاً: إذا بزق، ومنهم مَن يقول: إذا بزق ولا ريق معه، ونفث في العقد عند الرقي وهو البصاق اليسير. وقيل: نفث: إذا نفخ في شيء من ماء أو عقدة أو طعام فيؤثّر فيه أثراً خاصّاً».

[١] أي تصفيتها بالرياضات غير الشرعيّة، مثل ما يرتكبه مرتاضو الهند من أعمال شاقّة غريبة، كالوقوف على إحدى رجليه مدّة من الزمان، ونحوه من الأعمال العجيبة.

[٢] أي جميع ما زاد في المنتهى والمسالك والدروس في قول العلّامة في القواعد: «أو يعمل شيئاً»، فإنّه عنوان عامّ يشمل العقد، والأقسام، والعزائم، والدخنة، والتصوير، والنفث، وتصفية النفس.

[٣] لما ذكر أنّ جميع ما تقدّم من المنتهى والمسالك والدروس داخل في قوله: «يعمل شيئاً»، وحيث إنّ الشيء المذكور أعمّ من أن يكون إضراراً للغير أو علاجاً له استدرك عنه، بأنّ الظاهر من كلام المسالك والدروس أنّ السحر يختصّ بما إذا كان فيه إضرار للغير، فلا يشمل ما كان فيه إيجاد المحبّة بين الشخصين، أو علاجاً لشخص.

[٤] حيث قال في القواعد: «أو يعمل شيئاً يؤثّر في بدن المسحور»، أي إن أُريد من التأثير في هذه العبارة خصوص الإضرار بالمسحور بأن يكون المراد منها أو يعمل الساحر شيئاً يضرّ ببدن المسحور، فهو، أي يكون ما ذكره العلّامة

وغيرها [١] خصوص الإضرار بالمسحور فهو، وإلّا [٢] كان [٣] أعمّ.

في القواعد موافقاً لما اعتبره الشهيدان في المسالك والدروس من الإضرار في مفهوم السحر.

[١] أي غير القواعد، وهو التحرير والمنتهى.

[٢] أي وإن لم يرد العلّامة ـ في القواعد والتحرير والمنتهى من التأثير المذكور في عبارته ـ خصوص الإضرار، بل أراد منه مطلق التأثير الجامع الأعمّ منه ومن النفع، أي مطلق التأثير.

[٣] أي كان المراد من التأثير أعمّ من كلام المسالك ومحكي الدروس؛ إذ التأثير في المسحور قد يكون بالإضرار به، وقد يكون بمعالجته، وقد يكون بإيجاد المحبّة بين الطرفين.

وقال الشهيدي: «إنّ الخبر المحذوف لقوله: فهو قوله أخصّ مطلقاً، أي إن أُريد من التأثير في هذه العبارة خصوص الإضرار يكون تعريف العلّامة أخصّ مطلقاً من تعريف الشهيدين، حيث اعتبر العلّامة في السحر عدم المباشرة في الإضرار بالمسحور، بل كان الإضرار بالمسحور من قِبل الساحر بسبب تصرّفاته في التماثيل أو النفخ في العقد ونحوهما دون الشهيدين، فإنّهما لم يعتبرا عدم المباشرة، بل اعتبرا في السحر الإضرار بالمسحور، سواء كان بالمباشرة أو بواسطة التصرّف في الكون، كتصرّفاته بالتماثيل والنفخ ونحوهما.

وأمّا بناءً على أنّه لم يرد من التأثير خصوص الإضرار، فالنسبة بين القولين عموم من وجه؛ لأنّ العلّامة اعتبر عدم المباشرة، وهما لم يعتبرا ذلك، هذا محلّ افتراق من جهة.

واعتبر الشهيدان الإضرار ولم يعتبره العلّامة، وهذا محلّ افتراق من جهة

ثمّ إنّ الشهيدين عدّا من السحر: استخدام الملائكة، واستنزال الشياطين في كشف [١] الغائبات، وعلاج المصاب [٢]، واستحضارهم [٣]، وتلبيسهم [٤] ببدن صبيّ،

أُخرى. ويجتمعان في الكلام المضرّ بالمسحور بغير المباشرة، ويصدق الأوّل ـ أي تعريف العلّامة ـ دون الثاني ـ أي تعريف الشهيدين ـ في المؤثّر بغير الإضرار من دون مباشرة، وينعكس في المضرّ بالمباشرة، أي يصدق الثاني دون الأوّل. إذن فيكون المراد من قوله: «فهو» أعمّ وأخصّ مطلق، والمراد من قوله: «كان أعمّ» عموم وخصوص من وجه، ولكنّ ما ذكره خلاف ظاهر عبارة المصنّف ﷺ.

[١] الجار متعلّق بقوله: «استخدام الملائكة»، وبقوله: «واستنزال الشياطين»: بأن يستخدم الساحر الملائكة ويستفيد منهم في كشف الأُمور الغيبيّة، ويسخّر الشياطين لكشف الغائبات منهم، بأن يسأل الساحر منهم عن مستقبل شخص مفقود، أو عن مال مسروق، أو عن السارق.

وفي التعبير باستنزال الشياطين إشارة إلى أنّهم مستقرّون في مكان مرتفع والساحر يجبرهم على النزول لخدمته.

[٢] المصاب في عقله هو المجنون.

[٣] بالنصب: عطفاً على قوله: «استخدام الملائكة»، أي عدّ الشهيدان من السحر استحضار الساحر الملائكة والشياطين.

[٤] قال الشهيدي: «ليس المراد بقوله: وتلبيسهم تشكيلهم بشكل صبيّ أو إمراة، كما هو ظاهر العبارة، بل المراد تسليطهم وربطهم ببدن الصبيّ الذي أجلسه الساحر لكشف الغائبات، فيتسلّط الشياطين على بدنه، ويجرون الغائبات على لسانه، ويكلّمونه بحسب ما يريدون، وكذلك في المرأة.

أو امرأة وكشف الغائبات عن لسانه [١]. والظاهر [٢] أنّ المسحور فيما ذكراه هي الملائكة والجنّ والشياطين، والإضرار بهم [٣] يحصل بتسخيرهم، وتعجيزهم من المخالفة له، وإلجائهم إلى الخدمة.

وإن شئت فعبّر: بأنّ المراد منه جعلهم مسلّطين على قلبه بحيث كأنّهم في جوفه وقلبه ملبوسون ببدنه.

[١] أي عن لسان كلّ واحد من الصبيّ والمرأة بواسطة الساحر.

[٢] جواب عن إشكال مقدر، وملخّص الإشكال: إنّ استخدامات الجنّ والملائكة واستنزال الشياطين ليست من السحر وإن حرمت من وجه آخر لكونها كهانة، إذ لا إضرار فيها على المسحور، والحال أنّ المعتبر في السحر عند الشهيدين الإضرار، ولا تأثير فيها في شيء من البدن والعقل والقلب، ولذا ترك الأكثر ذكر استخدامات الجنّ والملائكة من السحر.

أضف إليه: أنّه يعتبر في السحر وجود مسحور، ولا مسحور هنا.

وملخّص الجواب: أنّ المسحور في مثل ذلك ليس هو الإنسان حتّى يلزم التأثير فيه والإضرار به، ويقال: إنّ في تسخير الملائكة والجنّ لا يكون تأثير في إنسان وإضرار به، وإنّما المسحور هو الجنّ أو الملك وتسخيرهما إضرار بهما، فبهذا الاعتبار يجوز إدراج مثله في التعريف.

[٣] هذا أيضاً جواب عن إشكال مقدّر، وملخّصه: إنّ ما ذكرت إنّما يصحّح وجود المسحور، فإنّ الملائكة والجنّ والشياطين هم المسحورون، ولكنّ الساحر لا يتمكّن من الإضرار بهم.

وملخّص الجواب: إنّ الساحر يضرّ بهم بطرق متعدّدة:

الأوّل: إنّ تسخيرهم وجعلهم تحت اختياره إضرار بهم.

الثاني: إنّ تعجيزهم بحيث لا يتمكّنون من مخالفته أيضاً إضرار به.

وقال في الإيضاح: «إنّه [١] استحداث الخوارق، إمّا بمجرّد [٢] التأثيرات النفسانيّة، وهو [٣] السحر،

الثالث: إنّ إجبارهم على خدمة الساحر أيضاً إضرار بهم.

فتحصّل: أنّ تعريف السحر بأنّه إضرار على المسحور ينطبق بمثل تسخير الملائكة والجنّ والشياطين.

[١] أي السحر عبارة عن التمكّن من إيجاد أُمور هي خارقة للطبيعة والعادة، كجعل الحبال حيّات وأفاعي، أو الصخور العظيمة متحرّكة تمشي.

[٢] كلمة «الباء» للسببيّة، أي الاستحداث المذكور يحصل بأحد الأسباب الآتية:

الأوّل: بمجرّد التأثيرات النفسانيّة من قِبل الساحر، والمراد من مجرّد التأثيرات النفسانيّة هي النفوس المؤثّرة مجرّدة عن الآلة والمعين، بأن يكون مجرّد توجّه الساحر إليه موجباً لعلاج وجع بدن شخص، أو كان الحجر معلّقاً في الهواء أو واقفاً عن الحركة، أو صار متحرّكاً بمجرّد نظر الساحر إليه.

[٣] ربّما يقال: إنّ هذه الجملة من صاحب الايضاح دلّت على أنّ السحر مختصّ بهذا القسم، وهو منافٍ لعدّه أربعة أقسام.

وبعبارة أُخرى: أنّ صاحب الايضاح قد أخذ السحر في تعريف السحر، حيث قال: «إنّ السحر هو السحر».

وأُجيب عنه: بأنّ المراد من الحصر المذكور تخصيص السحر بالقسم الأوّل بحسب التسمية، وإنّ هذا القسم لا يسمّى إلّا بالسحر، بخلاف الباقي، فإنّ لكلّ واحد اسماً آخر غير السحر، كما سيأتي ذكر اسم كلّ واحد منها. فلا ينافي عموم السحر مفهوماً لجميعها، واستشهد بكلام ابن خلدون لإثبات ما ذكره، حيث قال ابن خلدون في تاريخه ـ في بيان مراتب النفوس الساحرة ـ: «إنّ أوّلها المؤثّرة بالهمّة فقط من غير آلة ولا معين»،

أو بالاستعانة [١] بالفلكيّات فقط [٢]، وهو [٣] دعوة الكواكب أو بتمزيج [٤]

وهذا هو الذي يسميّه الفلاسفة بالسحر. وبعبارة أُخرى: أنّ المراد من المقسم في كلام الايضاح عبارة عن السحر بمعناه اللغوي، وأنّ السحر اللغوي له أربعة اصطلاحات عند متأخّري الفلاسفة على ما حكي عنهم، والمراد من القسم الذي ذكر في القسم الأوّل من السحر هو السحر بمعناه الاصطلاحي، فلا يلزم من تعريف الايضاح للسحر جعل المقسم قسماً للشيء.

[١] هذا إشارة إلى القسم الثاني من أقسام السحر، أي استحداث خوارق العادة قد يكون بسبب الاستعانة بالفلكيّات والأجرام السماويّة، والمراد من الفلكيّات أعمّ من الكواكب السيّارة والثابتة، وكيفيّة الاستعانة بها أن يخاطب الساحر كوكباً من الكواكب ويمدحه بما ذكره علماء هذا الفنّ، ثمّ يسأل حاجته، وهذا يدلّ على أنّهم يعتقدون أنّ النجوم والكواكب لها إرادة واختيار وحياة.

[٢] التقييد بقوله: «فقط» للاحتراز عن القسم الثالث من أقسام السحر المذكور بعد هذا القسم، فإنّ الاستعانة إنّما تكون بالمركّب من القوى الفلكيّة والقوى الأرضيّة، ولا تكون بالفلكيّات فقط كما يكون كذلك في هذا القسم.

[٣] أي هذا القسم الثاني من أقسام السحر لم يسمّ سحراً كما سمّي به القسم الأوّل منه، بل إنّما يسمّى بدعوة الكواكب؛ لأنّ الساحر يخاطب ويدعو كوكباً لأجل الاستعانة به في كشف الحقائق والوصول إلى أغراضه ومقاصده.

[٤] أي الجمع بينهما في التأثير، وذلك لعلم الساحر بكيفيّات الجمع، فالمراد من التمزيج أن يوجد الساجر ما يرتبط بالقوى الأرضيّة المنفعلة عند تحقّق القوى السماويّة، كأن يحرق شعر العدوّ ـ مثلاً ـ بالنار عند هبوط الشمس في البرج الفلاني في الدرجة الفلانيّة مع التسديس بالقمر والتربيع بالمشتري لأجل

القوى السماويّة [١] بالقوى الأرضيّة [٢]، أو هي الطلسمات [٣]،

أن يصير الشخص الفلاني مريضاً، فيكون المؤثّر الممزوج من القوى السماويّة والأرضيّة، فالمنجّم يستعين بالممزوج من القوّتين. هذا إشارة إلى ثالث الأسباب لاستحداث خوارق العادة، أي استحداث الخوارق قد يكون بالمركّب من القوى السماويّة والقوى الأرضيّة لا بالاستعانة بالقوى السماويّة فقط، فالساحر يمزج تلك القوّتين فتتولّد منهما الأمور الخارقة للعادة.

[١] أراد بالقوى السماويّة القوى الفعّالة، كخواصّ الكواكب واتّصالاتها وأوضاعها الخاصّة، وكونها في برج ودرجة كذا، وإنّما سمّي بالقوى الفعّالة لتأثيرها في القوى الأرضيّة.

[٢] والمراد من القوى الأرضيّة ـ التي تسمّى بالقوى المنفعلة أيضاً لتأثّرها بالقوى السماويّة ـ خواصّ اجتماع الأجسام العنصريّة بعضها مع بعض على هيئة خاصّة، ووضع مخصوص، وإفناء بعضها ببعض آخر، كإحراق الشعر بالنار، وحكّ الحديد بالقلم الصفر ـ مثلاً ـ وتصوير صورة إنسان من ذهب على رأسه تاج من ياقوت، وهكذا.

وقال المحقّق المامقاني: «إنّ المراد بالقوى الأرضيّة استعداد المؤثّرات التي هي من العالم السفلي، كالشياطين أو الزنجار والزنجفر اللذين يكتب بهما بعض الطلسمات، ويمكن أن يكون المراد بها استعدادات المسحورين».

[٣] وهي على زعم أهلها توجب توجّه القوى السماويّة إلى المستعدّات السفليّة فتحدث فيها آثاراً.

حكى الشهيد عن السيّد الحسين اليزدي ـ في شرح السرّ المكتوم في كيفيّة الطلسمات بعد أن عرّفه في أوائل الكتاب بما عرّف به في الايضاح والبحار ـ: «الثالث عشر: لأجل الولادة إن كان القمر في الأفق الشرقي في واحد من هذه

أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة [١]، وهي العزائم [٢]، ويدخل فيه [٣] النيرنجات، والكلّ [٤] حرام في شريعة الإسلام،

الدرجات الأربع التي كانت من السنبلة والقوس والحوت، وكان الناظر هو المشتري أو الزهرة، فلابدّ أن يأخذ صفحة من الفضّة، ويصوّر فيها صورة امرأة حاملة، وصورة جارية على كتفها طفل، ويصوّر صورة مهد فيه طفل صغير، ويلاحظ المماثلة في هذه التماثيل بمقدار القدرة، وينجّم ذلك في جبال برج سرطان سبعة ليالٍ، وينجّزه في كلّ ليلة بألبان ومسك وحبّ النار، ولمّا فرغ من التنجيم البخور تتأمّل المرأة في هذه التماثيل قبل المجامعة تأمّلاً تامّاً، وتنظر فيها نظراً دائمياً، وتجعلها عند المجامعة تحت رأسها، تحمل في الحال»، انتهى.

ثمّ قال الشهيدي: «نقلت ذلك لمجرّد التقريب إلى الأذهان».

وأقسام الطلسمات كثيرة. وهذا **القسم الثالث** من أقسام السحر يسمّى عندهم بالطلسمات، ولا يسمّى سحراً في اصطلاحهم، وإن كان من أقسام السحر في الواقع».

[١] هذا إشارة إلى رابع الأسباب لاستحداث الخوارق، أي قد يكون استحداث الخوارق بالأرواح المجرّدة عن المادّة كالملك والجنّ على ما نقل أو أرواح البشر عند تجرّدها عن الأبدان.

[٢] أي هذه الاستعانة تسمّى في اصطلاحهم بالعزائم، وإن كانت في الواقع داخلة في أقسام السحر.

[٣] أي يدخل في القسم الأخير المسمّى بالعزائم النيرنجات، جمع نيرنج، وهو معرّب نى رنك، والكلمة هذه فارسيّة، ويسمّى بـ «چشم بندى» أيضاً.

[٤] أي كلّ هذه الأقسام الأربعة، أعني المسمّى بالسحر والمسمّى بدعوة

ومستحلّه [١] كافر » ، انتهى [٢].

وتبعه [٣] على هذا التفسير في [٤] محكيّ التنقيح ، وفسّر النيرنجات في الدروس [٥] بإظهار غرائب خواصّ الامتزاجات ، وأسرار [٦] النيّرين .

الكواكب والمسمّى بالطلسمات ، والمسمّى بالعزائم ، حرام في الشريعة .

[١] أي مَن يرتّب عليه آثار الحلال ويظهر للناس بأنّه حلال أو ينكر حرمته ، فإنّه يكون من المنكرين لضرورة من ضروريّات الدين ، فيكون كافراً لإنكاره لها .

[٢] أي انتهى كلام صاحب الايضاح .

[٣] أي تبع صاحب التنقيح صاحب الايضاح على تفسيره السحر بأنّه استحداث خوارق العادة .

[٤] أي صاحب التنقيح على ما حكي عن كتابه تبع صاحب الايضاح في تفسير السحر باستحداث خوارق العادة .

[٥] كلمة « الباء » بيانيّة ، أي قال صاحب الدروس : « إنّ النيرنجات عبارة عن إظهار الخواصّ الغريبة والعجيبة الموجودة في الأشياء بعد امتزاج بعضها مع بعض آخر ،كما كان بعض الناس في الأزمنة السابقة في بعض البلدان يأخذون نوعاً من النباتات والعقاقير ويجعلونه معجوناً ، ثمّ يمزجون هذا المعجون مع معجون آخر متّخذاً من نباتات أُخرى ، فيحصل من اختلاط هذين النوعين من المعجون ومزجه بالآخر خاصيّة يستفاد منها ، ثمّ يجعلون هذا المعجون الممتزج والمختلط على رأس إنسان ـ مثلاً ـ أو بدنه ، فيصير عاشقاً أو مجنوناً . وهذا ما سمّي بالنيرنج عند الشهيد في الدروس .

[٦] عطف على غرائب ، أي فسّر النيرنجات في الدروس بإظهار أسرار الشمس والقمر ، أي يعرفون كيفيّة تأثير الشمس والقمر ووقت تأثيرهما ، ويهيّئون أسباب تأثيرهما ، فإنّهم يصنعون الدوائر من المربّعات والمثلات وغيرهما ،

وفي الإيضاح [١]: «أمّا ما [٢] كان على سبيل الاستعانة بخواصّ الأجسام السفليّة، فهو علم الخواصّ، أو الاستعانة بالنسب الرياضيّة، فهو علم الحيل [٣]، وجرّ [٤] الأثقال، وهذان [٥] ليسا من السحر»،

ويجعلون فيها الأرقام والحروف ويستعملونها.

[١] بعد ما ذكر في الايضاح أنّ الاستعانة بالفلكيّات أو بمجموع القوى السماويّة والأرضيّة تكون من أقسام السحر، قال: «إنّ الاستعانة بخصوص الأجسام السفليّة كخواصّ النباتات وخواصّ الأدويّة وخواصّ الفواكه وغيرها لأجل معالجة الأمراض ونحوها داخلة في علم خواصّ الأشياء، ولا تكون داخلة في السحر».

[٢] أي ما كان من استحداث خوارق العادة بسبب الاستعانة بالنسبة الرياضيّة، وهي علم يبحث فيه عن قواعد وأُصول رياضيّة لو اطّلع عليها شخص يتمكّن من إظهار أُمور غريبة، وهي خارقة العادة.

[٣] جمع الحيلة بمعنى العلاج، فالعالم بالنسب الرياضيّة يعالج الأُمور بطرق فنيّة، كنصب الجسور، والسرعة في سير الطائرات ونحوها.

وذكر صاحب بعض الحواشي مثالاً لعلم الحيل، وهو أن يطلي يده أو رجله من شيء يسمّى بالبورق الكابلي والخلّ وشيء من زبد البحر، فاخلط بعضها ببعض خلطاً جيّداً، ثمّ اطلِ بعد الخلط أحد أصابع يديك أو رجليك، ثمّ اجعل على أيّ اصبع من أصابعك مقداراً من النفط ثمّ أوقده بالنار، فترى الأصابع موقداً عوضاً عن الشمع والسراج والإصبع لا يحترق.

[٤] عطف على قوله: «الحيل»، وهو عطف الخاصّ على العامّ، كما ذكره الشهيدي، فإن علم جرّ الأثقال قسم من علم الحيل.

[٥] أي الاستعانة بخواصّ الأجسام السفليّة المسمّاة بعلم الخواصّ والاستعانة

انتهى كلامه [١]. وما [٢] جعله خارجاً قد أدخله [٣] غيره.

وفي بعض الروايات [٤] دلالة عليه [٥]، وسيجيئ المحكيّ والمرويّ [٦]. ولا يخفى أنّ هذا التعريف [٧] أعمّ من الأوّل؛ لعدم [٨]

بالنسبة الرياضيّة المسمّاة بعلم الحيل، وجرّ الأثقال ليستا من أقسام السحر.

[١] أي انتهى كلام صاحب الايضاح.

[٢] أي علم الخواصّ وعلم الحيل الذي يشمل علم جرّ الأثقال اللذان جعلهما صاحب الايضاح خارجين عن السحر قد أدخلهما غيره في السحر. وقال: إنّهما أيضاً من أقسام السحر.

[٣] الضمير عائد إلى الموصول، والضمير في «غيره» يرجع إلى صاحب الايضاح، أي الموردان اللذان قد أخرجهما صاحب الايضاح عن عنوان السحر أدخلهما الفاضل المقداد في السحر.

[٤] وهي رواية الاحتجاج الآتي ذكرها.

[٥] أي على أنّ علم الخواصّ وعلم الحيل وجرّ الأثقال داخلان في السحر.

[٦] الظاهر أنّ مراده من المحكيّ ما ينقله عن الفاضل المقداد بعد سطر، ومن المرويّ قوله عليه السلام في رواية الاحتجاج.

[٧] أي تعريف صاحب الايضاح للسحر أعمّ من التعريف الأوّل الذي تقدّم نقله عن القواعد والتحرير والمنتهى والمسالك والدروس.

[٨] أي إنّما قلنا بأنّ تعريف صاحب الايضاح للسحر أعمّ من تعريف القواعد ونحوه؛ لأنّ وجود المسحور لا يعتبر في هذا التعريف للسحر بأن يكون المسحور موجوداً كي يضرّ بالسحر بدنه أو عقله؛ لأنّه عبارة عن استحداث الخوارق بسبب تأثير نفسه فيه، كما لو يرمي الساحر الحجر إلى السماء ويكون الحجر معلّقاً في الهواء ما دام ينظر إليه ونفسه متوجّهة إليه، فإنّ الذي صدر

اعتبار مسحور فيه، فضلاً عن الإضرار ببدنه [١]، أو عقله.

وعن الفاضل المقداد في التنقيح: «إنّه [٢] عمل يستفاد منه ملكة نفسانيّة يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب [٣] خفيّة».

وهذا [٤] يشمل علمي الخواصّ والحيل.

وقال في البحار ـ بعد ما نقل عن أهل اللغة أنّه [٥] ما لطف وخفي سببه ـ: «إنّه [٦] في عرف الشرع مختصّ بكلّ أمر يخفى سببه، ويتخيّل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه [٧] والخداع»، انتهى.

وهذا [٨] أعمّ من الكلّ؛ لأنّه [٩] ذكر بعد ذلك ما حاصله: «إنّ السحر

منه سحر ولا يكون فيه مسحور، ولا يضرّ هذا السحر ببدن الشخص وعقله.

[١] الضمير في قوله: «ببدنه أو عقله» راجع إلى المسحور.

[٢] أي السحر عمل يحصل منه ملكة نفسانيّة وقدرة باطنيّة.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «أفعال غريبة»، أي يقتدر الساحر بسبب تلك القوى النفسانيّة على أفعال غريبة تحصل بأسباب خفيّة.

[٤] أي تعريف الفاضل للسحر يشمل علمي الخواصّ والحيل اللذين تقدّم آنفاً.

[٥] أي السحر عبارة عن الشيء اللطيف الذي خفي سببه، وهذا التعريف مقول قول أهل اللغة.

[٦] أي السحر. هذه الجملة مقول قول العلّامة المجلسي ﷺ.

[٧] موّه عليه الأمر: لبسه خلاف ما هو عليه. «المنجد».

[٨] أي تفسير العلّامة المجلسي ﷺ للسحر أعمّ من جميع التفاسير المتقدّمة للسحر، كتعريف صاحب الايضاح والفاضل المقداد وغيرهما.

[٩] تعليل لأعمّيّة هذا التعريف للسحر من التعاريف المتقدّمة، أي إنّما كان تفسير العلّامة المجلسي ﷺ أعمّ من التفاسير المتقدّمة، لأنّه ﷺ ذكر بعد تعريفه

على أقسام:

الأوّل: سحر الكلدانيّين، الذين كانوا في قديم الدهر، وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب [١]، ويزعمون أنّها [٢] المدبّرة لهذا العالم، ومنها [٣] تصدير الخيرات والشرور والسعادات والنحوسات»، ثمّ ذكر [٤] أنّهم على ثلاثة مذاهب:

فمنهم [٥] مَن يزعم أنّها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم.

السحر بقوله: «إنّه ما لطف وخفي سببه» أقساماً ثمانية للسحر في كتابه بحار الأنوار، فذكره الأقسام دليل على أنّ تعريفه السحر أعمّ من تعريف صاحب الايضاح والفاضل المقداد وغيرهما؛ لأنّ جلّ هذه الأقسام خارجة عن موضوع السحر الذي ذكره صاحب الايضاح والفاضل المقداد.

[١] هم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام مبطلاً لمقالاتهم ورادّاً عليهم في مذاهبهم، كما حكي عن الفخر الرازي وصاحب بحار الأنوار.

[٢] أي كان الكلدانيّون يعتقدون بأنّ الكواكب مدبّرة لهذا العالم السفليّ.

[٣] أي أنّ الكلدانيّين يزعمون أنّ الخيرات والشرور والسعادات والنحوسات كلّها صادرة من الكواكب، فإنّ الجار والمجرور متعلّق بقوله: «تصدير»، فإنّ تدبير العالم إنّما هو بيدها.

[٤] أي ذكر العلّامة المجلسي رحمه الله بعد ذكر عقيدة الكلدانيّين أنّهم على ثلاثة مذاهب.

[٥] أي بعض الكلدانيّين يعتقدون أنّ الكواكب واجبة الوجود، وأنّها غير محتاجة في ذاتها وصفاتها إلى موجد ومدبّر وخالق، بل هي خالقة للعالم بذاتها، وأنّها المصدر للخيرات والسعادات والنحوسات والشرور، فكلّ أثر يوجد في العوالم معلول لها.

ومنهم [١]: مَن يزعم أنّها قديمة لقِدم العلّة المؤثّرة فيها. ومنهم [٢] مَن يزعم أنّها حادثة مخلوقة فعّالة مختارة فوّض خالقها [٣] أمر العالم إليها. والساحر عند هذه الفرق [٤] مَن يعرف القوى العالية الفعّالة [٥] بسائطها ومركّباتها [٦]، ويعرف ما [٧] يليق بالعالم السفلي، ويعرف [٨]

---

[١] أي بعض الكلدانيّين يعتقد بأنّ الكواكب ليست بواجبة الوجود، بل هي مخلوقة ولكنّها قديمة بقِدم خالقها الذي هو العلّة المؤثّرة فيها.

وإن شئت فقل: إنّ الكواكب مخلوقة لخالقها، وحيث إنّ خالقها قديم وهو العلّة لها، والكواكب أيضاً قديمة لعدم انفكاك المعلول عن علّته القديمة.

[٢] أي بعض الكلدانيّين يعتقدون بأنّ الكواكب من الحوادث، وليست قديمة مخلوقة بإرادة الله سبحانه وتعالى، وهي فعّالة مختارة في جميع أعمالها وأفعالها.

[٣] أي خالق الكواكب، وهو الله سبحانه وتعالى فوّض أمر العالم إلى الكواكب، واختيارها ليس ذاتيّاً لها، فرتق الأُمور وفتقها بيدها، والله تعالى عاطل عن كلّ شيء، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

[٤] أي الساحر عند صاحب هذه المذاهب الثلاثة من الكلدانيّين عبارة عن الشخص الذي يعرف القوى العالية الموجودة في الكواكب.

[٥] هي مؤثّرة في العالم السفلي بوحدتها.

[٦] هي مؤثّرة في العالم السفلي مع ضميمة كواكب أُخر إليها.

[٧] أي يعرف من الكواكب الكوكب الذي يناسب العالم السفلي والارتباط الخاصّ بينه وبين العالم السفلي.

[٨] أي الساحر هو الذي يعرف معدّات القوى العالية، وهي المقدّمات البعيدة

معدّاتها ليعدّها [١] وعوائقها [٢] ليرفعها بحسب الطاقة البشريّة ، فيكون [٣] متمكّناً من استحداث ما يخرق العادة.

الثاني [٤]: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القويّة [٥].

التي لا بدّ من وجودها في تأثير القوى العالية في العالم السفلي ، وهي تهيّئ القوى العالية للتأثير فيه .

[١] أي ليهيّأ الساحر القوى العالية لتتمكّن من التأثير في العالم السفلي .

[٢] أي الساحر هو الذي يعرف موانع تأثير القوى العلويّة في العالم السفلي ليرفع الموانع المذكورة بحسب طاقته البشريّة .

[٣] أي يكون الساحر ـ إذا عرف القوى العالية ، وعرف ما يليق بالعالم السفلي ، وعرف معدّاتها وعوائقها ـ متمكّناً بعد ذلك من إيجاد ما يكون خارقاً للعادة البشريّة من الأفعال العجيبة . هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من أقسام السحر .

[٤] أي القسم الثاني من الأقسام الثمانية للسحر : سحر أصحاب الأوهام ، وهم الذين يوجدون الأوهام التي هي مؤثّرة في إسكات الوجع ونحوه ، وتوجد أُموراً خارقة للعادة ، وذكروا شاهداً لإثبات تأثير الأوهام بأنّ الجذع الذي يتمكّن الإنسان من المشي عليه لو كان على الأرض لا يمكنه المشي عليه لو كان جسراً على ماء كثير تحته أو على هاوية تحته ؛ لأنّه لو يمشي عليه لسقط ، وليس ذلك إلّا لأجل الوهم والتخيّل الذي ارتكز في قوّته المتخيّلة ، فكلّما قوى ذلك التخيّل والوهم أوجب السقوط أكثر .

وأيضاً حكي عن أنّ الأطبّاء أجمعوا على نهي المرعوب عن النظر إلى الأشياء الحمر ، وما ذاك إلّا لأجل أنّ النفوس مطيعة للأوهام .

[٥] أي سحر أصحاب النفوس القويّة ، وقد اختلف في حقيقة الإنسان التي يشار

الثـالث [١]: الاستعانة بـالأرواح الأرضـيّة ، وقـد أنكـرها [٢] بـعض الفلاسفة ، وقال [٣] بها الأكابر منهم ، وهي [٤] في أنفسها مختلفة ، فمنهم خيرة وهم مؤمنو الجنّ ، شريرة وهم كفّار الجنّ وشياطينهم.

الرابع [٥]:

إليها بقوله : «إنّا» ، فعلى القول بأنّ الإنسان هي النفس ، فيكون نفس الساحر لأجل تقوية نفسه بالأمور التي توجب تقويتها التي يرتكبها المرتاضون في الهند وغيرها مسلّطاً على نفوس الآخرين ، بحيث يجعلهم تحت إرادته وقيادته وتسخيره للقيام بحركات وأعمال منهم من دون إرادتهم ؛ لأنّ النفوس مختلفة ، فبعضها قويّة في غاية القوّة وبعضها ضعيفة قابلة للتأثّر ، فإذا كانت قويّة مستعلية على البدن كانت قويّة في التأثير في العالم السفلي منه النفوس ، وهذه القدرة للنفس قد تحصل بالرياضات الشرعيّة والمجاهدة مع النفس في الأمور المباحة ، وقد تحصل بالأمور غير الشرعيّة ، ولذا أجمعت الأمم على ما حكي عنهم على أنّ الدعاء مظنّة للإجابة ، خصوصاً إذا كان من المظلوم ، واتّفقوا على أنّ الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني عديم الأثر ، فدلّ ذلك على أنّ للنفوس آثاراً.

[١] أي **القسم الثالث** من أقسام السحر هو استعانة الساحر بأرواح الجنّ.

[٢] أي قد أنكر بعض الفلاسفة الأرواح الأرضيّة ، وأنكروا وجود الجنّ في العالم.

[٣] اعتقد بالأرواح الأرضيّة الأكابر من الفلاسفة ، فإنّهم اعتقدوا بوجود الجنّ.

[٤] أي الأرواح الأرضيّة في حدّ ذاتها مختلفة ، كما أنّ الإنسان على قسمين : بعضهم خيرة الناس ، وبعضهم شرار الناس ، كذلك الجنّ على قسمين : منهم خيرة الجنّ وهم المؤمنون منهم ، ومنهم شرار الجنّ وهم الكفّار منهم.

[٥] أي **القسم الرابع** من أقسام السحر هو أنّ الساحر يوجد التخيّلات في الناظر

التخيّلات والأخذ [١] بالعيون ، مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكناً والشطّ متحرّكاً.

الخامس [٢]: الأعمال العجيبة التي تظهر [٣] من تركيب الآلات المركّبة على نسب الهندسة كرقّاص [٤] يرقص ، وفارسان يقتتلان.

بسرعة عمله بحيث يتخيّل الناظر أنّ ما رآه هو الواقع بحيث يرى الساكن متحرّكاً والمتحرّك ساكناً.

[١] المراد من الأخذ بالعيون إشغال الساحر والمشعبذ عيون الناس بشيء ، وصرف تمام حواسّهم إليه ، فإنّ الأخذ بالعيون تارة يكون من قبيل الخلط في المحسوسات ؛ لأنّ خطأ البصر كثير ، فإنّ راكب السفينة إذا نظر إلى البحر رأى السفينة واقفة والبحر متحرّكاً ، فإنّ الساحر أيضاً يوجد تخيّلاً في المسحور ، فإنّه يتخيّل شيئاً على خلاف واقعه.

[٢] أي **القسم الخامس** من أقسام السحر الأعمال العجيبة الصادرة من الساحر.

[٣] أي تظهر تلك الأعمال العجيبة من تركيب الساحر الآلات المعيّنة ، وكان هذا التركيب مبنيّاً على القواعد والنسب الرياضيّة التي يعرفها أهل الفن.

[٤] مثالان للأعمال العجيبة الظاهرة من تركيب آلات معيّنة ، فإنّ الساحر بسبب تركيبه الآلات المعيّنة يظهر شيئاً خلاف الواقع بحيث يتخيّل الناظر أنّه رقّاص يرقص أو فارسان يقتتلان ، مع أنّ الأمر في الواقع ليس كذلك ، بل هو أمر خيالي يحصل له من تركيب بعض آلات مع بعض على نسب القاعدة الهندسيّة.

ومن هذا القبيل الصور التي يصوّرها أهل الروم والهند حتّى لا يفرّق الناظر إليها بين الصور وبين الإنسان حتّى يصوّرونها ضاحكة ، فالناظر يتخيّل بأنّه إنسان يضحك ، والحال أنّه في الواقع تصوير صوّره بصورة الضاحك ، فهذا

السادس [١]: الاستعانة بخواصّ الأدوية، مثل أن يجعل [٢] في الطعام بعض الأدوية المبلّدة أو المزيلة للعقل، أو الدخن [٣] المسكر، أو عصارة البنج المجعول [٤] في الملبس.

وهذا [٥] ممّا لا سبيل إلى إنكاره، وأثر المغناطيس [٦] شاهد.

السابع [٧]:

الوجه من اللطائف والأمور الخياليّة. وكان سحر سحرة فرعون من هذا القبيل.

[١] أي **القسم السادس** من أقسام السحر أن يستعين الساحر بخواصّ الأدوية لتقوية الأعصاب أو لتبليد شخص ونحوهما.

[٢] أي أن يجعل الساحر في طعام شخص بعض الأدوية التي توجب تبليده، ومعنى التبليد: هو بطؤ الفهم في مقابل سرعة الفهم.

[٣] قال الشهيدي: «أظنّ أنّ هذا عطف على قوله: (أن يجعل)». وجزم به المحقّق المامقاني وفي بعض الشروح أنّه عطف على قوله: «الأدوية»، والأمر سهل. والمراد من الدخن المسكر الدخان المتصاعد من حشيش وغيره.

[٤] صفة لقوله: «عصارة البنج»، أي عصارة البنج التي جعلت في داخل الملبّس والملبّس ـ بصيغة المفعول من باب التفعيل ـ قسم من الحلويّات، وإنّما سمّي بالملبّس لأنّ في جوفه لوزاً أو شيئاً آخراً، فيغطّى اللوز ونحوه ويلبّس بحلقة من السكّر، وشكله بيضوي، ويسمّى بالفارسيّة بـ «النُقل» ـ بضمّ النون وسكون القاف ـ.

[٥] أي هذا القسم السادس من أقسام السحر وهو الاستعانة بخواصّ الأدوية.

[٦] عن القاموس: «إنّه حجر يجذب الحديد، أي أثر المغناطيس، وهو جذب الحديد أقوى شاهد على إثبات أنّ الأدويّة لها خواصّ وآثار.

[٧] أي القسم السابع من أقسام السحر جلب الساحر قلب الطرف المقابل إلى

تعليق القلب، وهو أن يدّعي الساحر أنّه يعرف الكيمياء وعلم الليمياء [١]، والاسم الأعظم حتّى يميل إليه العوامّ، وليس له [٢] أصل.

الثامن [٣]: النميمة»، انتهى الملخّص منه [٤].

وما ذكره [٥]

نفسه بحيث يتشوّق تشوّقاً بالغاً مفرطاً للحصول على ما يدّعيه الساحر.

وعن بحار الأنوار أنّه قال: «السابع من السحر: تعليق القلب، وهو أن يدّعي الساحر أنّه قد عرف الاسم الأعظم، وأنّ الجنّ يطيعونه، فإذا كان السامع ضعيف العقل، قليل التمييز، اعتقد أنّه حقّ، وتعلّق قلبه بذلك، وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة، فإذا حصل الخوف ضعف القوى الحاسّة، فحينئذٍ يتمكّن الساحر من أن يفعل ما شاء، فعلم من التجربة أنّ لتعليق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال.

وهو في اصطلاح الفقهاء عبارة عن تحويل بعض المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة، كتحويل النحاس ذهباً أو فضّة، ولم يثبت لهذا العلم أصل ولا أساس. والمراد هنا هذا العلم لا بمعنى معرفة خواصّ الأشياء وطبائع الأجسام الأرضيّة، وكيفيّة تحليلها وتركيبها، فإنّه من العلوم الحديثة، ولا يعدّ من أقسام السحر.

[١] عن تحفة الحكيم: «إنّه الطلسمات».

[٢] أي ليس للعلم المذكور أصل وأساس.

[٣] أي **القسم الثامن** من أقسام السحر: النميمة، وهي: عمل يوجب التفرقة بين الشخصين، فهي نتيجتها نتيجة السحر في بعض الموارد.

[٤] أي انتهى ملخّص كلام العلّامة المجلسي ﷺ.

[٥] أي ما ذكره العلّامة المجلسي ﷺ من وجوه السحر.

من وجوه السحر بعضها [١] قد تقدّم عن الإيضاح ،

---

[١] أي بعض وجوه السحر الذي ذكره المجلسي ﴿ تقدّم عن صاحب الايضاح ، ويراد بالبعض الوجه الأوّل من وجوه السحر والثاني والثالث منها .

أمّا الوجه الأوّل الذي ذكره المجلسي ﴿ فهو عبارة عن قوله : « الأوّل : سحر الكلدانيّين ـ إلى أن قال : ـ والساحر عند هذه الفرق مَن يعرف القوى العالية الفعّالة بسائطها ومركّباتها ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي ... » وهو منطبق على القسم الثالث ممّا ذكره في الايضاح ، حيث قال : « إنّ السحر استحداث الخوارق بتمزيج القوى السماويّة بالقوى الأرضيّة » ، وأنت إذا تأمّلت ترى أنّ معنى قول المجلسي ﴿ : « والساحر مَن يعرف القوى العالية ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي » ينطبق على ما قاله صاحب الايضاح : « إنّ السحر يحصل بتمزيج القوى السماويّة بالقوى الأرضيّة » .

وأمّا الوجه الثاني الذي ذكره المجلسي ﴿ فهو عبارة عن قوله : « الثاني : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القويّة » ، وهو ينطبق على القسم الأوّل ممّا ذكره صاحب الايضاح ، حيث قال : « إنّ السحر استحداث الخوارق بمجرّد التأثيرات النفسانيّة » ، ونتيجة كلا القولين أنّ الساحر يؤثّر في المسحور بقوّة نفسه ، فإنّها تغلب على نفس المسحورين لضعف نفوسهم في مقابل نفس الساحر .

وأمّا الوجه الثالث الذي ذكره المجلسي ﴿ فهو عبارة عن قوله : « الثالث : الاستعانة بالأرواح الأرضيّة » وهو ينطبق على القسم الرابع ممّا ذكره صاحب الايضاح ، حيث قال : « أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة » .

بتقريب أنّ الأرواح الأرضيّة التي ذكرها المجلسي ﴿ عبارة عن الجنّ ، وهو فرد من الأرواح الساذجة ؛ لأنّها تعمّ الأرواح السماويّة أيضاً ـ كالملك ـ

وبعضها [١] قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج : من حديث الزنديق الذي سأل أبا عبدالله عليه السلام عن مسائل كثيرة ، منها ما ذكره بقوله : أخبرني عن السحر ما أصله ؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه [٢] ، وما يفعل ؟

قال أبو عبدالله عليه السلام : إنّ السحر على وجوه شتّى ، منها بمنزلة الطبّ ، كما أنّ الأطبّاء وضعوا لكلّ داء دواء ، وكذلك علماء السحر احتالوا لكلّ صحّة آفة [٣] ،

إذن فما ذكره المجلسي رحمه الله يشمله كلام الإيضاح بإطلاقه .

ويمكن أن يقال : إنّ الوجه السابع الذي ذكره المجلسي رحمه الله من وجوه السحر داخل في القسم الثاني الذي ذكره صاحب الايضاح . **بتقريب** : أنّ الوجه السابع عبارة عن تعليق القلب ، وهو أن يدّعي الساحر أنّه يعرف علم الليمياء .

وعن الدروس : « إنّ الليمياء علم التسخير ، وعرّفه بما جعله في الإيضاح دعوة الكواكب .

[١] أي ما ذكره المجلسي رحمه الله من وجوه السحر بعضها مذكورة في رواية الاحتجاج ، كما ستعرف توضيحها .

[٢] أي كيف يتمكّن الساحر من أن يوصف عجائب السحر التي توصف له ، وأن يفعل ما هو خارق العادة بحيث لا يتمكّن آخرون منه .

[٣] ما ذكره المجلسي رحمه الله من الوجه السادس للسحر مأخوذ من هذه الجملة ؛ لأنّه قال : « السادس : إنّ السحر هي الاستعانة بخواصّ الأدوية ، مثل أن تجعل في الطعام بعض الأدوية المبلّدة أو المزيلة للعقل » ، وهذا الوجه من السحر كما ترى ينطبق على قوله عليه السلام : « **كما أنّ الأطبّاء وضعوا لكلّ داء دواء ، كذلك علماء السحر احتالوا لكلّ صحّة آفة** » وهذا معناه أنّ السحرة أيضاً كالأطبّاء يستفيدون من خواصّ الأشياء ، فكما أنّ الأطبّاء وضعوا لكلّ داء

ولكلّ عافية [١] عاهة، ولكلّ معنى [٢] حيلة، ونوع آخر منه [٣] خطفة [٤] وسرعة [٥] ومخاريق [٦] وخفّة [٧]، ونوع آخر منه [٨] ما يأخذه أولياء الشياطين منهم.

دواء، كذلك علماء السحر، فإنّهم وضعوا لكلّ صحّة ما يمرض الناس بأسباب خفيّة.

[١] أي أنّ علماء السحر احتالوا لكلّ عافية ما يفسدها. **العاهة**: عرض يفسد ما أصابه، كالفساد الذي في الزرع من حرّ أو عطش، وفي الإبل من جرب وغيره، جمع عاهات. «المنجد».

[٢] أي احتالوا لكلّ مشكل علاجاً.

[٣] أي نوع آخر من السحر عبارة عن سرعة العمل، فإنّ الساحر سريع في حركاته بحيث يوهم الناظر أنّه يحدث في الخارج ما هو خارق العادة.

[٤] **الخطفة** ـ بفتح الخاء وسكون الطاء وفتح الفاء ـ: أخذ الشيء بسرعة. خطفه خطفةً، أي أخذه وسلبه بسرعة.

[٥] عطف بيان لقوله: «خطفة»، وأنت ترى أنّ ما ذكره المجلسي ﷺ من القسم الرابع للسحر بقوله: «الرابع: التخيّلات والأخذ بالعيون...» يكون مأخوذاً من هذه الجملة من رواية الاحتجاج.

[٦] بفتح الميم: جمع مخرقة. بفتح الميم وسكون الخاء وفتح الراء: معناها هنا الكذب وإيجاد الحركات غير الواقعيّة بقوّة السرعة.

[٧] المراد منها الحركات الخفيفة جدّاً، بحيث لا تُرى، والمُعبّر عنها بالشعبذة.

وقال الشهيدي: «إنّ المراد من الأمور الأربعة فيها شيء واحد، والعطف للتفسير».

[٨] أي نوع آخر من السحر ما يأخذه أولياء الشياطين منهم من الأسرار الخفيّة،

قال [١]: فمن أين علم الشياطين السحر؟ قال عليه السلام: من حيث علم الأطبّاء الطبّ، بعضه [٢] بتجربة، وبعضه [٣] بعلاج.

قال [٤]: فما تقول في الملكين هاروت وماروت، وما يقول [٥] الناس: إنّهما يعلّمان الناس السحر؟

قال: إنّما هما موضع ابتلاء، وموقف فتنة [٦]، وتسبيحهما [٧]

كما قال سبحانه: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾(١)، فيخبرونهم عن المغيّبات وما أشبه.

ويمكن استفادة القسم الثالث أيضاً من هذه الجملة، أي من قوله عليه السلام: «**ونوع منه ما يأخذه أولياء الشيطان منهم**»، فيكون هذا القسم داخلاً في كلّ من عبارتي الايضاح والحديث، فإنّ القسم الثالث الذي ذكره المجلسي رحمه الله عبارة عن الاستعانة بالأرواح الأرضيّة.

[١] أي قال الزنديق.

[٢] أي بعض علم الأطبّاء حصل بسبب التجربة، وهو استعمال الأدوية في الأمراض حتّى ظهر آثارها.

[٣] أي بعض علم الأطبّاء حصل بسبب الاختبار والتحليل والمداواة.

[٤] أي قال الزنديق: «فما رأيك واعتقادك...».

[٥] أي فما رأيك فيما يقول الناس حيث يقولون: إنّ هاروت وماروت يعلّمان الناس السحر، هل ما يقوله الناس ويعتقدون به صحيح أم لا؟

[٦] الابتلاء والفتنة بمعنى الامتحان، أي أنّهما كانا لامتحان الناس.

[٧] أي فعلهما وقولهما يوم نزولهما، والتعبير عنهما بالتسبيح بلحاظ كونهما

---

(١) الأنعام ٦: ١٢١.

اليوم: لو فعل الإنسان كذا لكان كذا، ولو تعالج بكذا وكذا لصار كذا، فيتعلّمون [١] منهما ما يخرج عنهما فيقولان [٢] لهم: إنّما نحن فتنة فلا تأخذوا [٣] عنّا ما يضرّكم ولا ينفعكم.

قال [٤]: أفيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو غير ذلك؟

قال [٥]: لهو [٦] أعجز من ذلك، وأضعف من يغيّر خلق الله. إنّ [٧] مَن أبطل ما ركّبه [٨] الله تعالى وصوّر [٩] غيره فهو شريك لله تعالى في خلقه،

مأمورين من جانبه تعالى، كما في حاشية الشهيدي.

[١] أي يتعلّم الناس ما يخرج من فمهما.

[٢] أي يقول هاروت وماروت إنّما نحن نزلنا لأجل اختباركم.

[٣] أي لا تتعلّموا منّا السحر المضرّ وغير النافع لكم.

[٤] أي قال الزنديق.

[٥] أي قال الإمام الصادق عليه السلام.

[٦] أي الساحر أعجز من أن يجعل الإنسان بسحره في صورة الكلب.

[٧] تعليل لما ذكره من أنّ الساحر أعجز، أي إنّما قلنا إنّ الساحر أعجز من ذلك لأنّه لو تمكّن من أن يجعل الإنسان حماراً فهو شريك لله سبحانه وتعالى في خالقيّته وليس له شريك ولا نظير.

[٨] إنه سبحانه وتعالى ركّب الإنسان وخلقه مركّباً من الأجزاء المتعدّدة، وخلقه مستوي القامة، ولو تمكّن الساحر من تخريب هذا الموجود والمركّب وخلقه على التركيب الآخر كالجسم الحماري، فهو أيضاً صار خالقاً وشريكاً له تعالى، وهو أعلى من ذلك وأجلّ.

[٩] أي جعل ما ركّبه الله وصوّره بصورة أُخرى بأن جعله حماراً.

تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

لو قدر الساحر على ما وصفت [١] لدفع [٢] عن نفسه الهرم والآفة والأمراض ولنفى البياض عن رأسه، والفقر عن ساحته، وإنّ من أكبر السحر النميمة يفرّق [٣] بها بين المتحابّين، ويجلب بها [٤] العداوة على المتصافين، ويسفك بها [٥] الدماء، ويهدم [٦] بها الدور،

---

[١] بصيغة المخاطب، أي لو تمكّن الساحر على ما وصفت من تغيير صورة الإنسان وجعله بصورة الحمار.

[٢] جواب الشرط. أي لتمكّن الساحر من دفع الهرم عن نفسه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، فإنّ مَن تمكّن من جعل الإنسان حماراً تمكّن من الأمور المذكورة بالأولويّة، وما ذكره المجلسي ﷺ من القسم الثامن من السحر ينطبق على هذه الجملة من رواية الاحتجاج، وذكر عليه السلام وجوهاً لكون النميمة من أكبر السحر من حيث ترتّب المعصية عليها.

[٣] هذا إشارة إلى الوجه الأوّل، أي إنّما قلنا: إنّ النميمة أكبر من سائر أقسام السحر؛ لأنّ النمّام بسبب النميمة يفرّق بين الشخصين المتحابّين، ويوجب العداوة بينهما.

[٤] هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي لأجلها صارت النميمة أكبر أقسام السحر معصية، أي إنّما صارت النميمة أكبر أقسام السحر لأنّها تسبّب العداوة بين أهل الصفّ الواحد، وتوجب الافتراق بينهم.

[٥] أي إنّما صارت النميمة أكبر أقسام السحر؛ لأنّها تسبّب سفك دماء الناس. هذا إشارة إلى الوجه الثالث.

[٦] أي إنّما صارت النميمة أكبر أقسام السحر، لأنّها تهدّم بيوت الناس. هذا إشارة إلى الوجه الرابع.

ويكشف بها [١] الستور، والنمّام شرّ مَن وطأ [٢] الأرض بقدمه، فأقرب أقاويل [٣] السحر من الصواب أنّه بمنزلة الطبّ. إنّ الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء [٤]، فجاءه الطبيب فعالج [٥] بغير ذلك [٦] فأبرأه» الحديث.

ثمّ لا يخفى أنّ الجمع بين ما ذكر [٧] في معنى السحر في غاية الإشكال،

---

[١] أي إنّما صارت النميمة أكبر أقسام السحر، لأنّ بسببها تكشف أسرار الناس وعيوبهم.

[٢] أي مَن مشى في الأرض، وهو كناية عن أنّ النمّام أشرّ الناس كلّهم.

[٣] جمع القول، أي أصحّ قول من الأقوال التي نقلت في باب السحر أن يقال: إنّ السحر بمنزلة الطبّ، فهذا القول أقرب إلى الصواب.

[٤] وهذا القسم من السحر يكون حراماً، فيكون مصداقاً للسحر الحرام.

[٥] أي عالج هذا الساحر الذي يكون بمنزلة الطبيب الرجل الذي لا يقدر على الجماع.

[٦] أي بعلاج آخر بحيث أبرأ الرجل المذكور من مرضه الذي أوجده فيه الساحر بحيث لا يتمكّن من الجماع. وهذا السحر الذي أبرأه من مرضه يكون جائزاً، وهذا ما يسمّى بدفع السحر بالسحر فيكون جائزاً.

[٧] أي الجمع بين الأقوال المذكورة من الأعلام في معنى السحر أمر مشكل؛ لأنّ صاحب الايضاح أخرج ما يتولّد له من خواصّ الأجسام السفليّة من أفراد السحر، وجعله من علم الخواصّ، وقد أدخله غيره في السحر، وكذلك أخرج صاحب الايضاح من علم السحر ما يحصل من الاستعانة بالنسب الرياضيّة، كعلم الحيل وجرّ الأثقال، وأدخله غيره فيه ومع وجود الاختلافات الكثيرة في تعريف السحر وتعريفهم بتعريفات متباينة. فلا يمكن

لكنّ المهمّ بيان حكمه [١] لا موضوعه.

المقام [٢] الثاني: في حكم الأقسام المذكورة، فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدّمة من الايضاح، فيكفي في حرمتها ـ مضافاً [٣] إلى شهادة المجلسي ﷺ في البحار ـ بدخولها [٤] في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فتشملها [٥] الإطلاقات:

الجمع بينها فيكون مفهوم السحر من المفاهيم المجملة المردّدة بين الأقلّ والأكثر، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، كما هو كذلك في جميع موارد المفهوم المردّد بين الأقلّ والأكثر.

[١] أي بيان حكم السحر من حيث الحرمة وعدمها، وأمّا بيان موضوعه فليس بمهمّ. والوجه في عدم أهميّة بيان موضوع السحر تفصيلاً هو ما ذكرنا بأنّه بعد ثبوت حرمته يؤخذ بالقدر المتيقّن، وبعد عدم ثبوت حرمته لا حاجة إلى معرفة موضوعه.

[٢] إلى هنا كان كلامنا في **المقام الأوّل**، وهو بيان المراد بالسحر، ومعرفة موضوعه. ومن هنا يقع الكلام في بيان حكم أقسام السحر بأنّه حرام بجميع أقسامه أم لا؟

[٣] من هنا شرع في ذكر أدلّة حرمة السحر. **بتقريب**: أنّ الأقسام الأربعة داخلة في السحر بشهادة المجلسي ﷺ بدخولها فيه، فالموضوع ثابت بشهادة المجلسي ﷺ، والحكم ـ وهو الحرمة ـ ثابت بمقتضى المطلقات الدالّة على حرمة السحر.

[٤] أي بدخول الأقسام الأربعة المتقدّمة من الايضاح.

[٥] أي إذا دخلت الأقسام الأربعة في السحر تشملها المطلقات الدالّة بإطلاقاتها على حرمة السحر.

دعوى [١] فخر المحقّقين في الإيضاح كون [٢] حرمتها من ضروريّات الدين، وأنّ مستحلّها [٣] كافر، ودعوى [٤] الشهيدين في الدروس والمسالك: أنّ مستحلّه يقتل، فإنّا [٥] وإن لم نطمئنّ بدعوى الإجماعات المنقولة، إلّا أنّ دعوى ضرورة الدين [٦] ممّا يوجب الاطمئنان بالحكم، واتّفاق [٧] العلماء عليه في جميع الأعصار.

---

[١] فاعل لقوله: «فيكفي»، أي يكفي في إثبات حرمة الأقسام الأربعة دعوى فخر المحقّقين...

وهذا إشارة إلى الدليل الثاني لإثبات حرمة السحر. وملخّصه: أنّ الفخر قد ادّعى أنّ حرمة الأقسام الأربعة من ضروريّات الدين.

[٢] مفعول لقوله: «دعوى».

[٣] أي مستحلّ الأقسام الأربعة من السحر كافر؛ لأنّه منكر لضروريّ من ضروريّات الدين.

[٤] عطف على قوله: «دعوى فخر المحقّقين»، أي يكفي في إثبات حرمة الأقسام الأربعة دعوى الشهيدين أنّ المستحلّ لأقسام السحر الأربعة يُقتل.

[٥] ملخّص كلام الشيخ: أنّ إثبات الحرمة من طريق الإجماعات المنقولة غير ممكن؛ إذ لم يحصل لنا الاطمئنان بثبوت الإجماعات المنقولة من دعوى الإجماعات.

[٦] وهي تكون كاشفة عن حرمة السحر، والحرمة تكون ثابتة بسبب دعوى الفقهاء. أنّ الحرمة ثابتة لضرورة الدين، والدعوى المذكورة توجب الاطمئنان بحرمة السحر ففي الحقيقة يكون الدليل على الحرمة الاطمئنان الحاصل من دعوى الضرورة.

[٧] عطف على الحكم في قوله: «بالحكم»،، أي دعوى الضرورة ما يوجب

نعم [١]، ذكر شارح [٢] النخبة [٣]: أنّ ما كان من الطلسمات مشتملاً على إضرار، أو تمويه [٤] على المسلمين، أو استهانة [٥] بشيء من حرمات الله كالقرآن وأبعاضه، وأسماء الله الحسنى، ونحو ذلك فهو [٦]

الاطمئنان باتّفاق العلماء على القول بالحرمة.

وملخّص كلام الشيخ: أنّ الاطمئنان بالحكم وإن لم يكن حاصلاً من نقل الإجماعات؛ إذ مع وجود المخالف لا يحصل الاطمئنان بإجماعهم على الحرمة، ولكن يحصل الاطمئنان بالحرمة، وكذا الاطمئنان بثبوت اتّفاق العلماء على الحرمة في جميع الأعصار من دعوى ضرورة الدين عليه، ولا منافاة بين أن لا يحصل الاطمئنان من دعوى الإجماع على الحرمة وبين حصوله من دعوى قيام ضرورة الدين عليها.

[١] لمّا ذكر أنّ حرمة الأقسام الأربعة للسحر ممّا اتّفق عليها العلماء استدرك عنه موارد من السحر، وقال: «إنّ مقتضى الأصل فيها الجواز، ولم يثبت اتّفاق فيها على الحرمة».

[٢] وهو السيّد عبدالله حفيد المحدّث الجليل السيّد نعمة الله الجزائري.

[٣] وهو للفيض الكاشاني صاحب الوافي.

[٤] بأن خدع الساحر المسلمين بطلسماته، ومن الواضح أنّ مراده تمويه خاصّ يضرّ بالمسلمين بنحو من الأنحاء، وإلّا فلا دليل على أنّ كلّ تمويه وخدع حرام، فإنّ مَن موّه على الناظر بأنّ لونه أبيض، والحال أنّ لونه أصفر، فلا دليل على حرمة مثل هذا التمويه.

[٥] أي ما كانت من الطلسمات مشتملة على الاستهانة.

[٦] جواب للشرط المستفاد من قوله: «أنّ ما كان...»، أي كلّ طلسم كان مشتملاً على إحدى الخصوصيّات المذكورة في المتن يكون حراماً لأجل انطباق

حرام بلا ريب، سواء عدّ من السحر أم لا وما [١] كان للأغراض كحضور الغائب [٢]، وبقاء العمارة، وفتح الحصون للمسلمين، ونحوه [٣]، فمقتضى الأصل جوازه.

ويحكى [٤] عن بعض الأصحاب، وربّما يستندون في بعضها [٥] إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والسند غير واضح.

وألحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر [٦]، ووجهه [٧] غير واضح»، انتهى.

عنوان من العناوين المحرّمة عليه، سواء صدق عليه عنوان السحر أم لا، فإذا لم يصدق عليه عنوان السحر يكون حراماً لأجل الإضرار بالمسلمين، وإذا صدق عليه عنوان السحر يكون حراماً لعنوانين: صدق عنوان الإضرار عليه، وصدق عنوان السحر.

[١] تتمّة كلام شارح النخبة، فإنّه قسّم الطلسمات على قسمين: قسم منها حرام كما بيّنه. ومن هنا شرع في بيان القسم الحلال منها: أي كلّ طلسم كان مشتملاً للأغراض الصحيحة.

[٢] بأن يحضر الساحر الرجل الغائب سريعاً من مكان بعيد، أو يُبقي العمارة ويمنعها من الانهدام.

[٣] كزواج البنت ورواج السوق.

[٤] أي يحكى جواز الطلسمات التي تترتّب عليها الأغراض الصحيحة.

[٥] أي في بعض الطلسمات، ويقولون إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يعمل ببعض الطلسمات.

[٦] أي قال إنّ عمل الطلسم ملحق بالسحر، فيكون حراماً.

[٧] أي وجه الالحاق غير واضح؛ إذ لم يقم دليل على أنّ الطلسمات على إطلاقها

ولا وجه أوضح من دعوى الضرورة [١] من فخر الدين والشهيدين ﵏، وأمّا غير تلك الأربعة [٢] فإن كان ممّا يضرّ بالنفس المحترمة، فلا إشكال أيضاً في حرمته [٣]، ويكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته [٤]، فمثل إحداث حبّ مفرط في الشخص يعدّ سحراً [٥].

روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، قال: «قال رسول الله ﷺ لامرأة سألته [٦]: إنّ لي زوجاً وبه غلظة عليَّ، وإنّي صنعت شيئاً لأعطفه [٧] عليَّ.

من السحر.

[١] أي لا دليل أوضح دلالة على حرمة الأقسام الأربعة من السحر التي ذكرها صاحب الايضاح من دعوى الضرورة من الفخر والشهيدين على حرمتها؛ فإنّ عمدة الدليل على الحرمة هي الضرورة.

[٢] أي غير تلك الأقسام الأربعة التي ذكرها صاحب الايضاح، وهي الأقسام الثمانية التي ذكرها المجلسي ﵀.

[٣] أي في حرمة غير تلك الأربعة أيضاً من سائر أقسام السحر والطلسمات.

[٤] بأن يصنع الساحر عملاً يؤثّر في نفس المسحور، بحيث لا يتمكّن من أن يعمل بمقتضى إرادته، بل يعمل بمقتضى ما أراده الساحر.

[٥] لأنّ الحبّ المذكور ليس جارياً على مقتضى الطبيعة، بل هو نتيجة تأثير عمل الساحر في نفس المسحور.

[٦] أي سألت المرأة عن رسول الله ﷺ.

[٧] أي أصيّره عطوفاً على نفسي، وأُغيّر غلظته بالعطف.

فقال لها رسول الله ﷺ: أُفٍّ [١] لكِ كدّرت البحار، وكدّرت الطين [٢]، ولعنتك الملائكة الأخيار، وملائكة السماوات والأرض، قال [٣]: فصامت المرأة نهارها، وقامت ليلها [٤]، وحلقت رأسها، ولبست المسوح [٥]، فبلغ ذلك [٦] النبيّ ﷺ، فقال: إنّ ذلك [٧] لا يقبل منها، بناءً [٨] على أنّ الظاهر من قولها: «صنعت شيئاً» المعالجة بشيء غير الأدعية والصلوات ونحوهما، ولذا [٩]

---

[١] مقول قول رسول الله ﷺ.

[٢] أي عصيانك هذا صار سبباً لكدورة الأرض والسماء وتأذّيهما. ومن هذا يعلم أنّ المعاصي الحاصلة من الإنسان تؤثّر في عالم التكوين، وتمنع من نزول البركات من السماء، ومن حصول البركات في الأرض.

[٣] أي قال الإمام عليه السلام.

[٤] أي كانت تصلّي تمام ليلها.

[٥] بضمّ الميم والسين وسكون الواو: جمع مسح ـ بكسر الميم وسكون السين ـ: ثوب ينسج من الشعر يلبس فوق البدن، وهو ثوب كثوب الرهبان.

[٦] إشارة إلى صيام المرأة نهارها، وقيام ليلها، وحلق رأسها، ولبسها المسوح.

[٧] أي ما فعلت المرأة من الأعمال غير مقبولة منها.

[٨] أي دلالة هذه الرواية على أنّ إحداث حبّ مفرط في الشخص يعدّ سحراً مبنيّة على أن يكون قول المرأة: «وإنّي صنعت شيئاً» ظاهراً في أنّها عالجت زوجها بشيء غير الأدعية والصلوات، بل كانت معالجته بشيء يصدق عليه عنوان السحر.

[٩] أي لأجل أنّ الظاهر من قول المرأة: «صنعت شيئاً» هي المعالجة بغير الأدعية والصلوات.

فهم الصدوق منها [١] السحر، ولم يذكر [٢] في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية. وأمّا ما لا يضرّ [٣]، فإن قصد به [٤] دفع ضرر السحر، أو غيره [٥] من المضارّ الدنيويّة أو الأُخرويّة، فالظاهر [٦] جوازه مع الشكّ في صدق اسم السحر عليه، للأصل [٧]، بل فحوى [٨]،

---

[١] أي فهم الصدوق من المعالجة المستفادة من قولها: « صنعت شيئاً » السحر.

[٢] أي لم يذكر الصدوق في الفقيه في عنوان سحر المرأة سوى هذه الرواية، فإنّه أقوى دليل على أنّ الصدوق فهم من هذه الرواية أنّ معالجة المرأة لزوجها كانت بالسحر، فتدلّ هذه الرواية على حرمته.

[٣] إلى هنا بيّن حكم ما يضرّ من غير تلك الأربعة المذكورة من أقسام السحر، ومن هنا شرع في بيان حكم ما لا يضرّ من أقسام السحر التي هي غير تلك الأربعة المذكورة.

[٤] أي إن قصد الساحر بسحره أن يدفع بسحره ضرر السحر عن الغير، كأن يفعل شيئاً يفكّ المسحور الذي عقد عن حليلته.

[٥] أي أن يدفع الساحر بسحره الضرر الناشئ من غير السحر، كالضرر الدنيوي الناشئ عن ظلم الظالم، أو الضرر الأُخروي كأن يفعل شيئاً يوجب أن يتنفّر المسحور من ارتكاب المعصية، وهذا السحر يدفع به العقاب الأُخروي عن المسحور.

[٦] جواب لقوله: « وأمّا ما لا يضرّ »، أي السحر الذي لا يضرّ، فالظاهر جوازه.

[٧] أي لأصالة البراءة مع الشكّ في صدق مفهوم السحر على العمل المذكور.

[٨] أي يدلّ على الجواز فحوى ما سيجيئ من الأخبار، كرواية عيسى بن السقفي الدالّة على جواز دفع السحر بالسحر بقوله عليه السلام: « **حلّ ولا تقعد** »، فإذا كان السحر المذكور جائزاً بالرواية، فيكون ما هو مشكوك السحر جائزاً بالأولويّة

ما سيجيئ من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحراً، وإلّا [١] فلا دليل على تحريمه إلّا أن يدخل في اللهو والشعبذة.

نعم [٢]، لو صحّ سند رواية الاحتجاج صحّ الحكم بحرمة جميع ما تضمّنته، وكذا [٣] لو عمل بشهادة مَن تقدّم كالفاضل المقداد والمحدّث المجلسي بكون [٤] جميع ما تقدّم من الأقسام داخلاً في السحر: اتّجه [٥] الحكم بدخولها [٦] تحت إطلاقات المنع عن السحر.

القطعيّة.

[١] أي إن لم يقصد الساحر من غير تلك الأُمور الأربعة دفع ضرر السحر، فلا دليل على تحريمه؛ لأنّ المفروض أنّه ليس بسحر ولا بضائر، إلّا أن يكون داخلاً تحت عنوان اللهو، فيكون حراماً بعنوان أنّه لهو، أو يكون داخلاً تحت عنوان الشعبذة، فيكون حراماً بعنوان أنّه شعبذة.

[٢] استدراك عمّا ذكره من عدم الدليل على تحريم ما لم يقصد به دفع ضرر السحر ولم يكن بضائر، وخلاصة الاستدراك: أنه لو صحّ سند رواية الاحتجاج صحّ الحكم بحرمة جميع الأقسام التي تضمّنتها رواية الاحتجاج حتّى القسم الذي ليس بضائر، ولم يقصد الساحر به دفع الضرر.

[٣] وهذا استدراك ثانٍ عمّا ذكره: «من عدم الدليل على تحريم ...».

وملخّصه: أنّه لو عمل بشهادة المقداد والفاضل ـ حيث شهدا بدخول جميع الأقسام المتقدّمة في السحر ـ اتّجه الحكم بدخول الأقسام المذكورة تحت الاطلاقات الدالّة على حرمة السحر.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «بشهادة ...».

[٥] جواب لقوله: «لو عمل بشهادة مَن تقدّم».

[٦] أي بدخول الأقسام المتقدّمة من السحر.

لكنّ الظاهر استناد شهادتهم [١] إلى الاجتهاد، مع معارضته [٢] بما تقدّم من الفخر: من إخراج علمي الخواصّ والحيل من السحر.

وما تقدّم [٣]: من تخصيص صاحب المسالك، وغيره السحر [٤] بما يحدث ضرراً، بل عرفت تخصيص العلّامة له [٥] بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله.

---

[١] أي شهادة المجلسي ﷺ والفاضل وغيرهما لا تصلح لإثبات دخول الأقسام المتقدّمة في السحر؛ لأنّ الشهادة إنّما تكون حجّة إذا كانت مستندة إلى الحسّ، والظاهر من شهادتهم هنا أنّها مستندة إلى الحدس والنظر الشخصي، فلا تكون حجّة.

[٢] هذا إيراد ثانٍ على شهادتهم بدخول الأقسام المتقدّمة في السحر. وملخّصه: أنّه على تقدير تسليم كون شهادتهم حسّيّة تكون معارضة بما تقدّم من الفخر، حيث قال: «إنّ ما كان على سبيل الاستعانة بخواصّ الأشياء السفليّة فهو علم الخواصّ، والاستعانة بالنسب الرياضيّة وعلم الحيل وجرّ الأثقال». وقال: «إنّهما ليسا من السحر، فبعد التعارض يكون النتيجة التساقط، فلا تصلح لإثبات التحريم».

[٣] عطف على قوله: بما تقدّم في قوله، بما تقدّم من الفخر.

أي يكون شهادة الفقهاء بكون جميع ما تقدّم من الأقسام في السحر معارضة بما ذكره صاحب المسالك والعلّامة من أنّ السحر ما يكون مضرّاً بغيره.

[٤] السحر مفعول لقوله: تخصيص، وقوله: «بما» أيضاً متعلّق بقوله: تخصيص، أي تخصيص السحر بالسحر الذي يكون مضرّاً.

[٥] للسحر، أي قال العلّامة: «إنّ السحر عبارة عمّا يؤثّر في بدن المسحور...»، وهو عبارة أُخرى عن الإضرار ببدنه.

فهذه [١] شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدّم من الأقسام. وتقديم [٢]

---

[١] إنّ هذه الكلمات التي نقلناها من هؤلاء الأعلام ـ كالفخر وصاحب المسالك والعلّامة ـ شهادة منهم على عدم عموميّة للفظ السحر، فتكون معارضة لشهادة الفاضل والمجلسي ﷺ وغيرهم، بكون جميع ما تقدّم من الأقسام داخلاً في السحر.

[٢] جواب عن إشكال مقدّر، ملخّص الإشكال: هو أنّهم ذكروا في باب الدعاوى أنّ شهادة المثبتين مقدّمة على شهادة النافين، ومقتضى هذه القاعدة تقديم شهادة الفاضل والمجلسي ﷺ بكون جميع الأقسام داخلاً في السحر على شهادة الفخر وصاحب المسالك والعلّامة ﷺ على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدّم؛ لأنّ الفاضل والمجلسي ﷺ يشهدان على شمول عنوان السحر لجميع الأقسام، والفخر وصاحب المدارك والعلّامة ﷺ يشهدون بعدم صدق عنوان السحر على جميع ما تقدّم، فمن يقول: إنّ هذا النوع يعدّ من السحر يقدّم قوله على مَن يقول: إنّ هذا النوع ليس من السحر.

وملخّص الإشكال: أنّ الكبرى تامّة لا شبهة فيها، فإنّ شهادة المثبت مقدّمة على شهادة النافي، إلّا أنّ الكبرى المذكورة لا تنطبق بالمقام؛ لأنّ مورد الكبرى ما يكون شهادة النافين مستندةً إلى عدم العلم، وشهادة المثبتين مستندة إلى ثبوت المشهود به بالوجدان، وفي المقام مَن يقول: إنّ جميع ما تقدّم من الأقسام يستند قوله وشهادته إلى الاستعمال، فإنّ غاية ما يثبت بشهادته أنّ السحر استعمل في جميع الأقسام المذكورة، وهو لا يدلّ على أنّه حقيقة فيها، وليس له دليل غير الاستعمال، والشهادة على الاستعمال لا تكفي في إثبات عموم لفظ السحر لجميع ما تقدّم؛

شهادة الإثبات لا يجري في هذا الموضع [١]؛ لأنّ الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال، والنافين إلى الاطّلاع على كون الاستعمال مجازاً، للمناسبة. والأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدّم من الأقسام في البحار، بل لعلّه [٢] لا يخلو عن قوّة؛ لقوّة [٣] الظنّ من خبرالاحتجاج، وغيره [٤].

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر. ويمكن أن يستدلّ له [٥]،

إذ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، ومَن يقول بعدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدّم من أقسام السحر يقبل استعماله فيها، إلّا أنّه يقول بأنّه يعلم أنّ استعمال السحر في الأقسام المذكورة مجاز.

[١] أي فيما إذاكانت الشهادة على استعمال السحر في جميع الأقسام المتقدّمة.

[٢] أي الاجتناب عن جميع الأقسام الثمانية المذكورة في بحار الأنوار.

[٣] أي إنّما قلنا: بأنّ وجوب الاجتناب قويّ؛ لأنّ خبر الاحتجاج يدلّ على وجوب الاجتناب عن جميع الأقسام الثمانية، والظنّ الحاصل من الخبر المذكور قويّ، فيجب العمل به.

[٤] والمراد من الغير في قوله: «وغيره» شهادة الفاضل المقداد وصاحب البحار ﵃، فإنّ الظنّ الحاصل من شهادتهما بدخول الأقسام الثمانية في السحر قويّ، فقوّة الظنّ الحاصل من خبر الاحتجاج ومن غيره ـ كشهادة الفاضل والمقداد والمجلسي ﵏ ـ يقوّي القول بوجوب الاجتناب.

[٥] أي لجواز دفع السحر بالسحر، أي يمكن أن يستدلّ لجواز دفع السحر بوجهين:

الأوّل: أصالة الإباحة، أو أصالة البراءة. **بتقريب**: أنّ جواز دفع السحر بالسحر ممّا يشكّ في حرمته، والمرجع هي أصالة البراءة عند الشكّ في حرمة شيء.

مضافاً إلى الأصل بعد [١] دعوى انصراف الأدلّة إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً، بالأخبار [٢].

منها [٣]: ما تقدّم في خبر الاحتجاج، ومنها: ما في الكافي عن القمّي عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيّين، قال: دخل عيسى بن شفقي على أبي عبدالله عليه السلام، قال: جُعلت فداك، أنا رجل كانت صناعتي السحر،

---

[١] وهو جواب عن إشكال مقدّر، وملخّص الإشكال: هو أنّ الأصل أصيل، حيث لا دليل، ومع وجود الأدلّة الناهية الدالّة على حرمة السحر مطلقاً ـ وإن كان لدفع السحر بالسحر ـ لا يصل المجال إلى أصالة البراءة.

وملخّص الجواب: أنّ الأدلّة الدالّة على الحرمة منصرفة إلى ما لا يقصد غرض راجح شرعاً من السحر.

وأمّا إذا قصد به ذلك ـ كما هو المفروض في المقام ـ فإنّ دفع السحر من الأغراض الراجحة شرعاً، فلا تشمله الأدلّة الدالّة على الحرمة، فيصل المجال إلى الأصل العملي.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «أن يستدلّ» وهو الوجه الثاني ممّا استدلّ به على جواز دفع السحر بالسحر.

[٣] أي من الأخبار التي يمكن أن يستدلّ بها لجواز دفع السحر. الجملة التي تقدّمت في خبر الاحتجاج، وهي: أنّهما ـ أي هاروت وماروت ـ موضع ابتلاء وموقف فتنة، ويمكن أن يكون إشارة إلى قوله: «فيقولان لهم: إنّما نحن فتنة، فلا تأخذوا ما يضرّكم ولا ينفعكم»، فإنّه يدلّ بمفهوم التحديد على جواز السحر بما ينفعهم.

ويمكن أن يكون إشارة إلى قوله عليه السلام: **«فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنّه بمنزلة الطبّ»**، فكما أنّ الطبيب يعالج الأمراض والساحر أيضاً يعالج

وكنت آخذ عليه [١] الأجر، وكان [٢] معاشي، وقد حججت منه [٣]، وقد منّ الله عليَّ بلقائك، وقد تبت إلى الله عزّ وجلّ من ذلك [٤]، فهل لي في شيء من ذلك مخرج [٥]؟

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: حلّ ولا تعقد [٦]».

وكان الصدوق رحمه الله في العلل أشار إلى هذه الرواية، حيث قال: «روي أنّ توبة الساحر أن يحلّ ولا يعقد»، وظاهر المقابلة بين الحلّ والعقد [٧] في

السحر ويدفعه، فيكون جائزاً.

[١] أي على السحر بمعنى كنت آخذ الأجر في مقابل عمل السحر.

[٢] أي الأجر المأخوذ في مقابل عمل السحر كان ارتزاقي منه.

[٣] أي حججت من هذا المال الذي أخذته في مقابل عمل السحر.

[٤] أي من السحر الذي كان صناعتي.

[٥] والمراد منه معناه الكنائي، أي هل لي طريق للخروج من معصيتي، وهل لعملي الذي صدر منّي علاج أم لا؟

[٦] أي أمر الإمام عليه السلام بحلّ ما عقده غيره من السحر، ونهيه عن عقد غيره، فإنّه يدلّ على جواز دفع السحر بالسحر.

[٧] في قوله عليه السلام: «**حلّ ولا تعقد**». وهذا في الحقيقة جواب عن إشكال مقدّر، وحاصل الإشكال: أنّ الجملة المذكورة لا تدلّ على جواز دفع السحر بالسحر؛ لأنّ دلالتها عليه مبنيّة على أن يكون الحلّ بسبب السحر، وليس في الجملة دلالة عليه، ولعلّ الأمر بالحلّ إنّما يكون أن يحلّه بسبب الدعاء والآيات. إذن تبقى الأدلّة الدالّة على حرمة السحر مطلقاً باقية بحالها، ودالّة على حرمة السحر ولو كان لدفع السحر.

والجواب عنه: أنّ الإمام عليه السلام جعل المقابلة بين الحلّ والعقد، حيث قال:

الجواز والعدم: كون كلّ منهما بالسحر، فحمل الحلّ على ما كان بغير السحر: من الدعاء والآيات ونحوها، كما عن بعض [١]، لا يخلو عن بعد [٢].

ومنها [٣]: ما عن العسكري، عن آبائه ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾(١)، قال: كان بعد نوح قد كثرت السحرة، والمموّهون [٤] فبعث الله ملكين إلى نبيّ ذلك الزمان بذكر [٥]

«**حلّ ولا تعقد**»، ولا شبهة في أنّ النهي يكون متعلّقاً بالعقد بسبب السحر، وظاهر المقابلة قرينة على أنّ الحلّ أيضاً يكون بسبب السحر.

[١] حيث حمل هذا البعض قوله ﷺ: «**حلّ**» على الحلّ بالدعاء والآيات.

[٢] وجه البعد أمران:

الأوّل: ما أشار إليه المصنّف بأنّ ظاهر المقابلة بين الحلّ والعقد أنّ سببهما أمر واحد، فكما أنّ العقد المحرّم يكون بالسحر كذلك الحلّ الجائز يكون بالسحر.

الثاني: أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ذلك؛ لأنّ المخاطب هو الساحر والذي يناسبه أن يعرف الحلّ والعقد بالسحر لا بالذكر والدعاء.

[٣] أي من الأخبار الدالّة على جواز دفع السحر بالسحر.

[٤] بصيغة اسم الفاعل. **موّه عليه الأمر**: زوّره عليه، ولبّسه خلاف ما عليه، أي قد كثر المزوّرون وأهل الخدع.

[٥] أي يذكر الملكان الأسباب التي يسحر السحرة بها، ويعلّمان النبيّ أسباب سحر السحرة.

---

(١) البقرة ٢: ١٠٢.

ما يسحر به السحرة، ويذكر [١] ما يبطل به سحرهم، ويردّ [٢] به كيدهم فتلقّاه [٣] النبيّ عن الملكين وأدّاه [٤] إلى عباد الله بأمر الله، وأمرهم [٥] أن يقضوا به على السحر، وأن يبطلوه [٦]، ونهاهم [٧] أن يسحروا به الناس.

وهذا [٨] كما يقال: إنّ السمّ ما هو؟ ثمّ يقال للمتعلّم هذا السمّ، فمن رأيته سمّ [٩] فادفع غائلته بهذا، ولا تقتل [١٠]

---

[١] أي يذكر الملكان الأسباب التي يبطل بها سحر السحرة.

[٢] أي يذكر الملكان ويعلّمان النبيّ ما يردّ به كيد السحرة.

[٣] أي تعلّم النبيّ عن الملكين ما يسحر به السحرة، وكذا ما يبطل به سحرهم.

[٤] أي أدى النبيّ ما أخذه من الملكين، وتعلّمه منهما إلى عباد الله وعلّمهم.

[٥] أي أمر النبيّ عباد الله أن يبطلوا بما تعلّموا من السحر سحر السحرة.

[٦] مضارع باب الافعال، أي يبطلوا سحر السحرة.

[٧] أي نهى النبيّ عباد الله أن يسحروا الناس بسبب السحر الذي تعلّموه من النبيّ.

[٨] وهذا الكلام من الإمام عليه السلام كأنّه جواب عن توهّم أنّ السحر إذا كان حراماً كيف علّمه الناس ولم يقتصر على من يبطل السحر.

أجاب عنه الإمام عليه السلام بأنّ تعليم النبيّ السحر لعباد الله وجواز استعماله في إبطال السحر، وعدم جواز استعماله في السحر نظير أن يقول الطبيب ـ مثلاً ـ: «إنّ السمّ ما هو؟» ويبيّن لعباد الله حقيقة السمّ.

[٩] بصيغة المجهول، أي إذا رأيت كلّ شخص صار مسموماً فادفع غائلة سمّه، أي أثره السيّئ بهذا السمّ الذي يدفع به أثر السمّ.

[١٠] أي لا تقتل أحداً بالسمّ.

بالسمّ ـ إلى أن قال [١] ـ: وما يعلّمان من أحد ذلك السحر وإيكاله حتّى يقولا للمتعلّم: إنّما نحن فتنة وامتحان للعباد، ليطيعوا [٢] الله فيما يتعلّمون من هذا ويبطل به [٣] كيد السحرة، ولا تسحروهم [٤] فلا تكفر [٥] باستعمال هذا السحر وطلب [٦] الإضرار، ودعاء [٧] الناس إلى أن يعتقدوا أنّك تحيي وتميت، وتفعل ما لا يقدر عليه إلّا الله عزّ وجلّ، فإنّ ذلك [٨] كفر، قال الله عزّ وجلّ [٩]: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾[1] لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به، ويضرّوا به، فقد تعلّموا ما يضرّ بدينهم ولا ينفعهم إلى آخر الحديث.

---

[١] أي قال عليه السلام: **«ما يعلّم الملكان السحر وإبطاله حتّى يقولا للمتعلّم إنّما نحن علّمناكم السحر اختباراً لكم ...».**

[٢] أي علّم الملكان العباد ليطيعوا الله في السحر الذي تعلّموه.

[٣] أي يبطل بالسحر كيد السحرة.

[٤] أي حتّى يقولا للمتعلّمين لا تسحروا العباد.

[٥] أي قالا للمتعلّم للسحر: لا تكفر باستعمال هذا السحر.

[٦] أي لا تكفر بسبب طلب الإضرار بالناس باستعمال السحر في حقّهم.

[٧] أي لا تكفر بسبب دعوة الناس إلى أن يتعتقدوا أنّك الساحر تحيى...

[٨] أي استعمال السحر وطلب الإضرار ودعوة الناس حتّى يعتقدوا أنّك تحيي وتميت كفر، وليس المراد من الكفر معناه الاصطلاحي، بل المراد منه الفسق.

[٩] استشهاد بقوله تعالى لإثبات أنّ استعمال السحر للإضرار بالناس حرام،

---

(١) البقرة ٢: ١٠٢.

وفي رواية محمّد بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث، قال: «وأمّا هاروت وماروت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به [١] عن سحر السحرة فيبطلوا به كيدهم، وما علما [٢] أحداً من ذلك شيئاً حتّى قالا: إنّما نحن فتنة [٣] فلا تكفر [٤]، فكفر قوم باستعمالهم [٥] لما أمروا بالاحتراز منه، وجعلوا يفرّقون بما تعلّموه بين المرء وزوجه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾(١)، يعني بعلمه [٦].

هذا [٧]

وجه الاستشهاد به أنّ الآية في مقام ذمّ السحرة الذين يتعلّمون من الملكين السحر الذي يضرّ بالناس، فإنّ ذمّه تعالى يدلّ على الحرمة.

[١] الضمير في قوله: «ليحترزوا به»، يرجع إلى السحر، وكذا الضمير في قوله: «فيبطلوا به».

[٢] أي ما علّم هاروت وماروت أحداً من ذلك السحر شيئاً.

[٣] أي نحن أسباب اختباركم.

[٤] المخاطب هم المتعلّمون للسحر.

[٥] أي بسبب استعمال السحر في الموارد التي أُمروا بعدم استعمالهم السحر فيها والاجتناب عن استعماله في تلك الموارد.

[٦] حيث إنّ ظاهر قوله: ﴿وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ يوجب التوهّم بأنّ الله سبحانه وتعالى أذن لهم بأن يضرّوا الناس، وقد دفع الإمام عليه السلام هذا التوهّم ببيان المراد من إذنه تعالى.

[٧] أي هذا الذي ذكرناه من الأخبار الدالّة على جواز استعمال السحر لدفع

---

(١) البقرة ٢: ١٠٢.

كلّه مضافاً إلى أنّ ظاهر أخبار الساحر إرادة مَن يخشى [١] ضرره، كما اعترف به [٢] بعض الأساطين [٣] واستقرب لذلك جواز [٤]

ضرر السحر يضاف إليه دليل آخر.

[١] أي أنّ ظاهر الأخبار التي تدلّ على ذمّ الساحر وحرمة السحر إرادة الساحر الذي يخشى ضرره على الناس، فإنّها تدلّ على ذمّ خصوص هذا الساحر وإرادة السحر الذي يخشى ضرره، ولا تستفاد حرمة مطلق السحر ومذمّة مطلق الساحر منها. وهذا استدلال آخر على جواز دفع ضرر السحر بالسحر غير الاستدلال بالأخبار المذكورة المتقدّمة وبالأصل، فيكون مجموع الأدلّة الدالّة على جواز رفع السحر بالسحر أُموراً ثلاثة:

الأوّل: الأصل.

الثاني: الأخبار.

الثالث: أنّ الظاهر من الأخبار الناهية حرمة خصوص السحر الذي يعمل للإضرار بالغير.

[٢] أي اعترف بكون ظاهر الأخبار الدالّة على ذمّ الساحر إرادة الساحر الذي يخشى من ضرر سحره على الناس، فلا يشمل الساحر الذي لا يخشى من ضرره، أي لا يضرّ الناس بسحره.

[٣] وهو الشيخ الكبير كاشف الغطاء ﷺ. أي لأجل ظهور أخبار ذمّ الساحر في الساحر الذي يضرّ.

[٤] مفعول لقوله: «استقرب»، وفاعله الضمير المستتر فيه يرجع إلى بعض الأساطين، أي استقرب بعض الأساطين جواز حلّ السحر بالسحر، وإنّما استقرب جواز الحلّ لأجل أنّ الأخبار الدالّة على ذمّ الساحر وعلى حرمة السحر لا تشمل الساحر الذي لا يخشى ضرره، وكذلك لا تشمل السحر

الحلّ به بعد أن نسبه [١] إلى كثير من أصحابنا. لكنّه مع ذلك كلّه [٢] فقد منع العلّامة في غير واحد من كتبه، والشهيد ﷺ في الدروس، والفاضل الميسي، والشهيد الثاني من [٣] حلّ السحر به.

ولعلّهم [٤] حملوا ما دلّ على الجواز مع اعتبار سنده على حالة الضرورة، وانحصار [٥] سبب الحلّ فيه،

الذي يحلّ به عقدة الناس ولا يضرّهم.

[١] أي نسب جواز الحلّ بالسحر. وملخّص كلامه ﷺ: إنّ كاشف الغطاء نسب جواز الحلّ بالسحر إلى كثير من أصحابنا، ثمّ قال: «إنّ ما ذهب إليه كثير من أصحابنا هو الأقرب».

[٢] أي مع وجود الأدلّة الثلاثة المتقدّمة على جواز دفع السحر بالسحر واعتراف بعض الأساطين بالجواز ونسبة الجواز إلى كثير من الأصحاب.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «منع»، أي منع الأعلام المذكورون من حلّ السحر بالسحر.

[٤] جواب عن سؤال مقدّر، ومخلّص السؤال: أنّ العلّامة والشهيدين والفاضل الميسي ﷺ وغيرهم كيف منعوا من حلّ السحر بالسحر مع وجود الأخبار المعتبر سندها الدالّة على جواز حلّ السحر بالسحر؟

وملخّص الجواب: أنّ الأعلام المذكورين ﷺ لعلّهم حملوا هذه الأخبار المجوّزة على حالة الضرورة وقالوا إنّها دلّت على جواز حلّ السحر بالسحر إذا لم يمكن دفعه إلّا بالسحر.

[٥] عطف تفسيريّ لقوله: «حالة الضرورة»، أي حملوا الأخبار المجوّزة على مورد يكون سبب حلّ السحر منحصراً في السحر بحيث لا يمكن حلّه بغير السحر.

لا مجرّد [١] دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعية والتعويذات، ولذا [٢] ذهب جماعة: منهم الشهيدان والميسي وغيرهم إلى جواز تعلّمه [٣]، ليتوقّى به من السحر، ويدفع [٤] به دعوى المتنبّئ [٥]، وربّما حمل أخبار الجواز [٦] الحاكية لقصّة هاروت وماروت على جواز ذلك [٧] في الشريعة السابقة. وفيه [٨] نظر.

ثمّ الظاهر أنّ التسخيرات [٩] بأقسامها داخلة في السحر على جميع

---

[١] أي لا تكون الأخبار المجوّزة دالّة على جواز دفع ضرر السحر بالسحر مع إمكان دفعه بغير السحر.

[٢] أي ولأجل ما ذكرنا من جواز إعمال السحر لحلّ السحر عند انحصار سبب الحلّ في السحر، ولا يمكن حلّه بغير السحر.

[٣] أي جواز تعلّم السحر ليحفظ المتعلّم نفسه بسبب السحر من سحر السحرة.

[٤] أي يدفع المتعلّم بسبب السحر دعوى مدّعي النبوّة.

[٥] بصيغة اسم الفاعل من باب التفعّل، وهو الذي يدّعي النبوّة ويأتي بالسحر بدل المعجزة.

[٦] أي الأخبار الدالّة على جواز السحر لحلّ السحر.

[٧] أي على جواز دفع السحر بالسحر وحلّه به.

[٨] أي في الحمل المذكور إشكال.

وجه الإشكال هو: أنّ الحمل المذكور خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من الأخبار بيان الجواز في هذه الشريعة، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: **«إنّ السحر بمنزلة الطبّ»** أنّه بحسب هذه الشريعة يكون جائزاً، وهو الظاهر من الأخبار بحسب تناسب الحكم والموضوع.

[٩] أي تسخير الملائكة والجنّ والشياطين وغيرهم.

تعاريفه [١].

وقد عرفت أنّ الشهيدين [٢] مع أخذ الإضرار في تحريم السحر ذكرا: أنّ استخدام الملائكة والجنّ من السحر.

ولعلّ وجه دخوله [٣] تضرّر المسخَّر [٤] بتسخيره. وأمّا سائر التعاريف [٥] فالظاهر شمولها [٦] لها، وظاهر عبارة الإيضاح أيضاً [٧] دخول هذه [٨] في معقد دعواه الضرورة على التحريم؛

---

[١] أي جميع تعاريف السحر تشمل التسخيرات، فإنّها من إحدى مصاديق السحر.

[٢] قد استشهد بكلام الشهيدين على أنّ السحر بجميع تعاريفه عند الفقهاء يشمل جميع أقسام التسخيرات. وجه الشهادة هو أنّ الشهيدين مع اعتقادهما بأنّ الإضرار مأخوذ في مفهوم السحر الحرام قالا: «إنّ تسخير الملائكة والجنّ داخل في السحر»، فهذا شاهد على أنّ كلّ التسخيرات داخلة في السحر؛ لأنّ الاضرار اشرب في حقيقة جميع التسخيرات.

[٣] أي وجه دخول تسخير الملائكة والجنّ والشياطين في السحر مع أخذ الإضرار في تعريفه.

[٤] بصيغة اسم المفعول. وهو الملك والجنّ والشياطين، فإنّهم يتضرّرون بتسخير الساحر، فإنّ نفس الاستيلاء عليهم وتسخيرهم ضرر في حقّهم.

[٥] أي سائر تعاريف الفقهاء للسحر غير تعريف الشهيدين.

[٦] أي شمول سائر التعارف من الفقهاء للتسخيرات بجميع أقسامها.

[٧] أي كما أنّ سائر تعاريف السحر تشمل التسخيرات، كذلك ظاهر عبارة الايضاح لتعريف السحر أيضاً يشمل التسخيرات.

[٨] أي دخول التسخيرات بتمام أقسامها في معقد دعوى الايضاح الضرورة على

لأنّ [١] الظاهر دخولها في الأقسام والعزائم والنفث. ويدخل في ذلك [٢] تسخير الحيوانات: من الهوام [٣] والسباع [٤] والوحوش [٥]، وغير ذلك [٦]، خصوصاً الإنسان [٧]، وعمل السيمياء [٨] ملحق بالسحر اسماً [٩]

تحريم السحر، فإنّ التسخيرات أيضاً مورد انعقاد الضرورة على تحريمها.

[١] أي إنّما قلنا: إنّ التسخيرات داخلة في دعوى الايضاح بقيام الضرورة على تحريم السحر؛ لأنّ الظاهر أنّ التسخيرات بعضها داخل تحت عنوان الأقسام، وبعضها داخل تحت عنوان العزائم، وبعضها داخل تحت عنوان النفث، وهذه العناوين قامت الضرورة على تحريمها، وحيث إنّ التسخيرات داخلة تحت هذه العناوين فتكون حرمتها ضروريّة.

[٢] أي يدخل في السحر..

[٣] بفتح الهاء والواو وتشديد الميم: جمع هامّة، وزان دوابّ جمع دابّة، وهي الحشرات السامّة القتّالة، كالحيّة والأفعى. وعن أقرب الموارد: «الهوام كالشداد أسد».

[٤] جمع السبع، وهو الحيوان المفترس.

[٥] جمع الوحش، وهو الحيوان البريّ غير الأهلي.

[٦] أي يدخل في السحر تسخير غير ما ذكرنا من أنواع الحيوانات.

[٧] أي خصوصاً تسخير الإنسان، فإنّه داخل في السحر الحرام قطعاً.

[٨] يقال له: علم الخيالات، وهي ملكة يقتدر بها على إراءة مثالات خياليّة لا حقيقة لها في الخارج، فتكون روح الساحر مؤثّراً في روح الطرف المقابل. وسيميا تنسب إلى سيمون الساحر.

[٩] أي موضوعاً. فإنّ عنوان السحر يصدق على عمل السيمياء أيضاً، وهو يعدّ

أو حكماً [١].

وقد صرّح بحرمته [٢] الشهيد في الدروس. والمراد به [٣] ـ على ما قيل ـ: إحداث خيالات لا وجود لها في الحسّ يوجب تأثيراً في شيء آخر.

من أقسام السحر.

[١] أي على تقدير عدم صدق عنوان السحر على عمل السيمياء يشمله حكم السحر، فيكون حراماً، فإنّ الأدلّة الدالّة على حرمة السحر تشمله أيضاً ولو بالفحوى أو بتنقيح المناط.

[٢] أي بحرمة عمل السيمياء. والغرض من ذكر هذا الكلام الاستشهاد بكلام الشهيد ﷺ لإثبات أنّ عمل السيمياء سحر حكماً.

[٣] أي المراد بعمل السيمياء إيجاد خيالات توجب تأثيراً في روح شخص آخر أو في بدنه.

«التحقيق»

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في حكم السحر.

أقول: إنّ تأخير البحث عن حكم السحر عن البحث عن موضوعه وإن كان هو الأنسب، إلّا أنّا قدّمنا البحث عن حكمه على البحث عن موضوعه تبعاً لشيخنا الأنصاري ﷺ ولعلّ وجه تقديمه اختصار البحث فيه وتطويل البحث عن موضوعه، وكيفما كان فقد ادّعى شيخنا الأعظم: أنّ حرمة السحر في الجملة من ضروريّات الدين. وقال الأُستاذ الأعظم: «إنّها ممّا قام عليه إجماع المسلمين». وقال شيخنا الأعظم: «والأخبار به مستفيضة»، وذكر منها أربع روايات:

. . . .

منهـا: أنّ الساحر كالكافر[١]، وفيه: أنّها مرسلة.

ومنهـا: ما رواه أبو البختري عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام: «**أنّ عليّاً عليه السلام قال: مَن تعلّم شيئاً من السحر، قليلاً أو كثيراً، فقد كفر، وكان آخر عهده بربّه، وحدّه أن يُقتل إلّا أن يتوب**»[٢].

وهذه الرواية ضعيفة بأبي البختري. إلّا أنّ هذا المضمون رواه إسحاق بن عمّار، وهي موثّقة، وإن عبّر عنها بالحسنة في كلام شيخنا الأُستاذ التوحيدي قدس سره.

ومنهـا: ما رواه السكوني، لاحظ متن المكاسب. إلّا أنّ هذه الرواية ضعيفة بالنوفليّ.

ومنهـا: ما ذكره بقوله في نبويّ آخر، وهو إشارة إلى ما رواه أبو موسى الأشعري[٣]، لاحظ متن المكاسب. وهذه الرواية أيضاً ضعيفة السند، وقال: «وغير ذلك من الروايات».

أقول: إنّ الروايات في الباب وإن وصلت حدّ الاستفاضة، إلّا أنّ غالبها ضعيف السند، ولكن في معتبرها غنىً وكفاية. والعمدة أنّ إثبات الحرمة لا يحتاج إلى الرواية بعد كون المسألة من الضروريّات.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني: في بيان المراد من السحر وبيان حقيقته:

ذكر شيخنا الأنصاري قدس سره أنّ فيه أربعة أقوال من اللغويّين:

الأوّل: إنّه «ما لطف مأخذه ودقّ»، وهو محكي عن القاموس.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٧٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

• • • • • • • • • • • • •

وعن لسان العرب: «كلّ ما لطف مأخذه ودقّ فهو سحر».

وأورد عليه المحقّق الأيرواني: بأنّ هذا التفسير بالأعمّ وإلّا دخل في السحر كثير ممّا هو خارج منه قطعاً.

وقال الأستاذ الأعظم: «إنّ كثيراً من الأمور التي يلطف مأخذها ليست من السحر، كالقوى الكهربائيّة والراديوات والطائرات وبعض أقسام أدوات الحرب، وغير ذلك من الصناعات المستحدثة التي لطف مأخذها ودقّ.

الثاني: أنّه صرف الشيء عن وجهه.

عن الأزهري: «أصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيرها، فكأنّ الساحر لمّا أرى الباطل في صورة الحقّ وخيّل الشيء على غير حقيقته، فقد سحر الشيء عن وجهه وصرفه.

الثالث: إنّه الخدع. وعن أقرب الموارد: «سحره سحراً: عمل له السحر وخدعه».

وعن مجمع البحرين: ﴿فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾[1]، أي فكيف تخدعون عن توحيده».

وعن المنجد: «سحره: خدعه».

الرابع: إخراج الباطل في صورة الحقّ.

وهنا قول **خامس**، وهو ما ذكره الأستاذ الأعظم حيث قال: «قيل: إنّه الأخذة في العين.

وعن لسان العرب: ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتّى يظنّ أنّ الأمر

---

(١) المؤمنون ٢٣: ٨٩.

. . . .

كما يرى، وليس الأصل على ما يرى.

وغير ذلك من الأقوال في تعريف السحر، إلّا أنّ بعض هذه التعاريف يرجع إلى بعض».

ثمّ إنّه ﷺ ـ بعد ذكر كلمات اللغويّين في بيان حقيقة السحر ـ شرع في بيان كلمات الفقهاء الواردة في تعريف حقيقة السحر، لاحظ كلامه.

وقال المحقّق الأيرواني: «المتحصّل من مجموع التفاسير المنقولة من أهل اللغة والفقهاء، وهو المتبادر من الاستعمالات العرفيّة أنّ السحر أمر لا واقعيّة له، بل مجرّد تصرّفات خياليّة ناشئة من قوّة نفسانيّة لا من الأسباب الطبيعيّة، كما في شعلة الجوّالة، وبهذا يفترق عن الشعبذة كافتراقه عن سائر التصرّفات التكوينيّة الحاصلة بالأسباب الطبيعيّة».

واختار هذا التفسير الأُستاذ الأعظم حيث قال: «إنّ المتبادر عند أهل العرف من كلمة «السحر»، والظاهر من استقراء موارد استعمالها وما اشتقّ منها عند أهل اللسان والمتصيّد من مجموع كلمات اللغويّين في تحديد معنى السحر أنّه عبارة عن صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه، بحيث إنّ الساحر يلبس الباطل لباس الحقّ ويظهره بصورة الواقع، فيرى الناس الهياكل الغريبة والأشكال المعجبة المخوفة ـ إلى أن قال: ـ وقصّة السحرة مع موسى عليه السلام مذكورة في القرآن حين ألقوا، فإذا حبالهم وعصيّهم يخيّل إليه من سحرهم أنّها تسعى.

فيستفاد من المجموع أنّ السحر أمر خيالي، ولا مانع من أن يكون السحر أمراً خياليّاً، وأثره المترتّب عليه أمراً واقعيّاً، بأن يوجد الساحر للمسحور أمراً مخوفاً خياليّاً فيخاف المسحور منه؛ لأنّه يرى أنّه أمر واقعي، ولا يلتفت أنّه أمر خيالي، فيصبح مجنوناً في بعض الموارد، وليس معنى ذلك أنّ السحر له حقيقة واقعيّة،

. . . .

كما لا يخفى ».

وذكر لإثبات أنّ السحر أمر خيالي شواهد من اللغة والكتاب، لاحظ مصباح الفقاهة[1].

وقد ظهر ممّا ذكرنا الفرق بين السحر وبين المعجزة والشعوذة، بأنّ الإعجاز أمر حقيقي له واقعيّة، إلّا أنّه غير جارٍ على السير الطبيعي، بل هو أمر دفعي خارق للعادة، وأمّا المقدّمات الطبيعيّة فكلّها مطويّة فيه، كجعل الحبوب أشجاراً وزروعاً والأحجار لؤلؤاً ويواقيت دفعة واحدة. وأمّا السحر فليست له حقيقة واقعيّة أصلاً. وأمّا الشعوذة فسيأتي بيان حقيقتها وبيان الفرق بينها وبين السحر والمعجزة، فانتظر.

المقام الثالث: في بيان أقسام السحر، وبيان حكم كلّ قسم.

وقد ذكر المجلسي ﷺ أنّه على أنواع:

النوع الأوّل: سحر الكلدانيّين الذين كانوا يعبدون الكواكب، ويزعمون أنّها مدبّرة للعالم السفلي، وهي مبادئ لصدور الخيرات والشرور، وهم على فِرق ثلاث، والساحر منهم مَن يكون متمكّناً من استحداث ما يخرق العادة.

وفيه: أنّ السحر ـ كما عرفت ـ صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة من دون أن يكون له واقعيّة، فاستحداث الأُمور الغريبة ليس من السحر، بل هو شعار أهل الكرامة.

النوع الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القويّة، وهذ النفوس تارة تؤثّر مستقلّة من دون الاستعانة بأدوات خارجيّة؛ وذلك لقوّة رياضتها بحيث صارت قويّة ومستقلّة في تأثيرها.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٢٨٦.

. . . .

وأخرى تؤثّر بضميمة أدوات سحريّة أخرى، وحيث انّ لتأثير النفس في الأمور التكوينيّة واقعيّة، فإنّها تتمكّن أن تصرف الأشياء عن وجهها صرفاً حقيقيّاً، كإيقاف الماشي عن المشي، فلا يصدق عليه عنوان السحر، ولا يكون حراماً بالعنوان الأوّلي.

نعم، قد يكون وصول النفس إلى هذه المرتبة محتاجاً إلى ارتكاب المقدّمات المحرّمة، وهو أمر آخر. وكيف يمكن أن يقال بحرمة تأثير النفس في الأمور التكوينيّة، مع أنّه يعدّ من كرامات سلمان ﷺ.

النوع الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضيّة باستخدام الجنّ وغيره، وهذا النوع أيضاً لا يصدق عليه عنوان السحر بعنوانه الأوّلي، إلّا إذا ترتّب عليه عنوان محرّم آخر من الإيذاء والإضرار.

النوع الرابع: التخيّلات والأخذ بالعيون، وهذا داخل في الشعوذة. وسيأتي كلامنا في حكمها.

النوع الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسيّة، كراقص يرقص، وكفارسين يقتتلان، وكراكب على فرسه وفي يده بوق، كلّما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسّه أحد، ومن هذا القبيل الصور المصنوعة لأهل الروم والهند بحيث يراها الناظر إليها إنساناً على كيفيّات مختلفة ضاحكة وباكية، فهذه الوجوه كلّها من لطائف التخاييل، وكان سحر سحرة فرعون من هذا القبيل، ومن ذلك أيضاً علم جرّ الأثقال والأجسام العظيمة بالآلات الحقيقيّة.

أقول: إنّ إيجاد هذه الأمور العجيبة ليس داخلاً في عنوان السحر، وإن كان صادراً من السحرة، ولا يكون من المحرّمات الإلهيّة في حدّ نفسه، وليس هذا

. . . .

من مقولة السحر، كما اعترف به المجلسي ﷺ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل.

النوع السادس من السحر ـ في كلام المجلسي ﷺ ـ: الاستعانة بخواصّ الأدويّة.

ولكنّ هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعاً، ولم يقم دليل على حرمته.

النوع السابع من السحر: تعليق القلب.

وهو أن يدّعي الساحر علم الكيمياء وعلم الليمياء والاسم الأعظم، وهذا النوع أيضاً لم يقم دليل على حرمته، فإنّه خارج عن حقيقة السحر، إلّا أن يصدق عليه عنوان الكذب فيكون حراماً من هذه الجهة.

النوع الثامن: النميمة.

وفيه: أنّ حرمتها من الواضحات، كما أنّ خروجها من حقيقة السحر من الواضحات.

المقام الرابع: في أنّه هل تختصّ حرمة السحر بالمضرّ منه أو تعمّ غير المضرّ منه أيضاً؟ وفيه خلاف.

وعن جملة من الأكابر أنّه حرام مطلقاً، وعن الشهيدين وغيرهما: أنّ المعتبر في حرمة السحر الإضرار. وما ذهب إليه الأكابر هو مقتضى الإطلاقات.

وأورد عليهم سيّدنا الأستاذ: «بأنّ المطلقات لا تكون نقيّة السند فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن منه».

ثمّ قال: «إلّا أن يقال: يكفي للإطلاق ما رواه عبدالعظيم، فإنّ قوله عليه السلام: «والسحر في تعداد الكبائر» يدلّ على كون السحر على إطلاقه حراماً، بل من الكبائر.

ثمّ قال: «وعبدالعظيم وإن لم يوثّق بالصراحة، ولكن قال سيّدنا الأستاذ في رجاله: «والذي يهوّن الخطب أنّ جلالة مقام عبدالعظيم وإيمانه وورعه غنيّة عن

. . . .

التثبّت في إثباتها بأمثال هذه الروايات الضعاف »[١].

إلّا أنّ موثّقة إسحاق بن عمّار بإطلاقها دلّت على حرمة السحر مطلقاً، وهو ما رواه عن جعفر، عن أبيه: « **أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: مَن تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربّه، وحدّه القتل، إلّا أن يتوب** »[٢].

وسيّدنا الأُستاذ يعتقد بضعف هذه الرواية لأجل اعتقاده بأنّ ما ورد في كلام عليّ بن إبراهيم لا يدلّ على توثيق الرواة الواقعين في إسناد هذا التفسير، ولكنّ الأُستاذ الأعظم يعتقد بدلالته على التوثيق العامّ، وهو المختار عندنا.

إذن فهذه الرواية أيضاً ـ مضافاً إلى ما رواه عبدالعظيم ـ تدلّ على حرمة السحر مطلقاً، فالحقّ مع الأكابر وما ذهب إليه الشهيدان يحتاج إلى دليل مقيّد للإطلاقات.

والدليل المقيّد عبارة عن رواية الاحتجاج الحاكية لأسئلة الزنديق قصّة هاروت وماروت وغيرها، وهي لا تصلح للتقييد للجهل بطريق الطبرسي وضعف سند غيرها.

المقام الخامس: في أنّ إحداث حبّ مفرط في شخص هل يعدّ سحراً؟ ربّما يقال بكونه سحراً، والدليل عليه ما ورد في بعض الأحاديث، وقد نقله الشيخ في المتن من تشديد النبيّ صلى الله عليه وآله على المرأة التي صنعت ذلك لزوجها واستقباله إيّاها باللعن والتوبيخ وحكمه عليها بعدم قبول التوبة.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: « بأنّه ليس في الرواية ما يدلّ على كون المصنوع سحراً »، وفيه أنّ تشديد الحكم قرينة على أنّه مصداق للسحر، وإلّا فلا وجه أن يكون عملها هذا موجباً لتكدّر البحار ونحوه.

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٠: ٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب بقيّة الحدود، الحديث ٢.

• • • • • • • • • • • • •

والعمدة أن يقال: إنّ إدخال الزوجة حبّها في قلب الزوج لم يقم دليل على حرمته، بل هو من الأمور الراجحة، إلّا أن يكون الشيء الذي كان سبباً لإيجاد الحبّ من المحرّمات العظيمة، والذي يسهّل الخطب أنّ الرواية ضعيفة السند.

المقام السادس: في جواز دفع ضرر السحر بالسحر.

وقال شيخنا الأنصاري ﷺ: «ويمكن أن يستدلّ لجواز دفع السحر بالسحر بوجوه:

الأوّل: أصالة البراءة بعد انصراف الأدلّة الناهية إلى ما لم يقصد به غرض راجح شرعاً كدفع السحر، فلا يشمل مثل المقام.

وفيه: أنّ دعوى الانصراف لا دليل عليها.

الثاني: ما رواه في الاحتجاج من حديث الزنديق ـ إلى أن قال فيه: ـ فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنّه بمنزلة الطبّ، فإنّه يدلّ على جواز العلاج بالسحر.

وفيه: أنّه مرسل.

الثالث: ما في الكافي عن القمّي، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيّين.

وفيه: أنّ شيخاً من أصحابنا لا يعرف حاله فتسقط الرواية عن الاعتبار، وما هو مذكور في كلمات بعض المعاصرين من أنّ قول إبراهيم: «شيخ من أصحابنا» لو لم يكن ذلك توثيقاً له، فلا ريب في كونه من ألفاظ المدح، فإذا انضمّ إليه كونه إمامياً يدخل الرجل في الحسان، غير تامّ، فإنّ مطلق مدح الإمامي لا يدلّ على وثاقته. نعم، بعض ألفاظ المدح يدلّ عليها.

الرابع: ما عن العسكري عن آبائه عليهم السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾.

. . . .

بتقريب: أنّ السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتّى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه وتعلّمه أصلاً، فجواز التعليم والتعلّم يدلّ على جواز العمل به في الجملة، والقدر المتيقّن منه هو صورة دفع ضرر الساحر. وهنا إيرادان عليه:

الأوّل: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ من أنّ جواز التعليم والتعلّم لا يدلّ على جواز عمله للمكلّف، مضافاً إلى أنّ جوازه في الشريعة السابقة لا يستلزم جوازه في شريعتنا.

ويمكن الجواب عن إيراده الأوّل: بأنّ العرف يفهم التلازم بين جواز التعليم والتعلّم وبين جواز العمل، وهو ببابك.

وعن إيراده الثاني: بأنّ الشرائع حيث إنّ بعضها مكمّل للآخر، فإذا لم يقم دليل على النسخ يحكم ببقاء الدين السابق، وهذا ليس تمسّكاً بالاستصحاب كي يقال بعدم جريانه في الأحكام الكلّيّة، بل من مقتضيات رجوع الشرائع لبّاً إلى شريعة واحدة وكون بعضها مكمّلاً للآخر.

الثاني: ما ذكره بعض المعاصرين من عدم دلالة الآية على جواز التعليم، وذكر مدرك قوله أقوال عدّة من المفسّرين، وهو كما ترى، فلا يمكن رفع اليد عن ظهور الآية على جواز التعليم بما ذكره جمع من المفسّرين.

وكيفما كان، فدلالة الآية على جواز السحر تامّة.

المقام السابع: في أنّ التسخير ليس من السحر، فإنّه خارج عن السحر حكماً وموضوعاً، إلّا أن ينطبق عليه عنوان من عناوين المحرّمات، كالإيذاء ونحوه.

المقام الثامن: في أنّ الساحر كافر أم لا؟ وأنّه يُقتل أم لا؟

أقول: قد ورد في جملة من الروايات ما دلّ على كفر الساحر، كما أنّه ورد في روايات أُخرى أنّه يُقتل.

. . . .

أمّا الروايات الدالّة على كفره ، فمنها : ما رواه أبو البختري عن جعفر بن محمّد ، عن أبيه : «**أنّ علياً عليه‌السلام كان يقول: مَن تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربّه ، وحدّه القتل ، إلّا أن يتوب**»[١] . وهي ضعيفة بأبي البختريّ.

ومنهـا: ما رواه عليّ بن الجهم ، عن الرضا عليه‌السلام ـإلى أن قال : ـ« **﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾**»[٢] ، وهي ضعيفة بأبي البختريّ.

بتقريب: أنّ المستفاد منها أنّ السحر ممّا يوجب الكفر ولو في الجملة ، وهـي ضعيفة السند.

ومنهـا: ما في نهج البـلاغة : «**والساحر كالكافر ، والكافر فـي النـار**»[٣] ، وهـي ضعيفة السند مرسلة ومخدوشة دلالة أيضاً.

أضف إلى ضعف الروايات الواردة في الباب أنّه لا يمكن أن يراد بالكافر الذي أُطلق على الساحر الكافر المصطلح ؛ لأنّه من الواضح عدم جريان أحكام الكافر عليه من قسمة أمواله وبـينونة زوجـته ونـحوهما ، ولو كـان السـاحر كـافراً لشـاع وذاع ، فالروايات الدالّة على كفر الساحر ، لا بدّ من التوجيه لها أورد علمها إلى أهلها.

وأمّا الروايات الدالّة على أنّه يُقتل.

فمنهـا: ما رواه السكوني : «**ساحر المسلمين يُقتل**»[٤] ، وهي ضعيفة.

ومنهـا: ما رواه أبو البختري ، فإنّها ضعيفة السند ، كما تقدّمت آنفاً.

ومنهـا: ما رواه زيد الشحّام عن أبي عبدالله عليه‌السلام : «**الساحر يضرب بالسيف ضربة**

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب بقيّة الحدود ، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب آداب السفر ، الحديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢.

. . . .

واحدة على رأسه»[١]، وهي ضعيفة السند.

ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه: «**أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: مَن تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربّه، وحدّه القتل، إلّا أن يتوب**»[٢].

وقال الأستاذ الأعظم قدس سره: «إنّ الروايات ضعيفة، وعليه فإن تمّ الإجماع والتسالم على ذلك أخذ به، وإلّا فعمومات ما دلّ على حرمة قتل النفس محكمة.

أقول: إنه اعترف بوثاقة ما رواه إسحاق بن عمّار كما ذكره شيخنا المحقّق التوحيدي قدس سره، والإجماع والتسالم غير ثابتين، وعلى تقدير ثبوتهما محتملا المدرك بل المقطوع مدركهما، والحكم بجواز القتل اعتماداً على مثل هذه الرواية أمر مشكل جدّاً. إذن فالحقّ عدم جواز قتله بمقتضى عمومات ما دلّ على حرمة قتل النفس المحترمة.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب بقيّة الحدود، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب بقيّة الحدود، الحديث ٢.

الحادية عشرة [١]: الشعبذة [٢] حرام، بلا خلاف، وهي الحركة السريعة بحيث توجب [٣] على الحسّ الانتقال من الشيء إلى شبهه [٤]، كما ترى [٥] النار المتحرّكة على الاستدارة دائرة [٦] متّصلة؛

---

[١] أي **المسألة الحادية عشرة** من مسائل النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به؛ لكونه عملاً محرّماً في نفسه.

[٢] وهي ـ بفتح الشين وسكون العين وفتح الباء والذال المعجّمة ـ على وزان فعلل، وهي ـ بفتح الدال المهملة ـ لم ترد في اللغة العربيّة على ما نقله بعض الشارحين.

[٣] أي توهم على الحسّ أنّ مثل النار بعد زوالها عن مبدء حركتها موجود في ذلك المحلّ ومرئيّ بحسّ البصر، فيكون المراد بقوله: «توجب» أنها توهم لأنها لا توجب ذلك واقعاً، وإنّما توجب الوهم والخيال. والشعبذة والشعوذة مصدران لفعلل، وهي اللعبة المعروفة التي تحصل بالخفّة في اليد، بحيث يرى الإنسان ـ بسبب هذه الخفّة ـ الأشياء على غير ما هي عليها.

[٤] أي ينتقل الحسّ في عالم التوهّم من الشيء الذي هو مبدء الحركة ـ مثلاً ـ إلى مثله في ذلك المحلّ، مع أنّه لا يوجد فيه واقعاً، فإنّ الشعبذة ممّا هو يوهم على الحسّ أن يعتقد أنّ مثل النار بعد زوالها عن مبدء حركتها موجود في ذلك المحلّ، وهذا معنى قوله: «الانتقال من الشيء إلى شبهه»، أي الانتقال من رؤية الشيء ـ كالنار ـ بعد انتقالها من مبدء حركتها إلى رؤية شبهها في ذلك المحلّ.

[٥] مضارع مجهول.

[٦] هذه الدائرة تتولّد من حركة الآلة التي فيها النار، وفي الواقع ليست هناك دائرة موجودة.

لعدم [١] إدراك السكونات المتخلّلة بين الحركات. ويدلّ على الحرمة [٢] بعد الإجماع ،مضافاً إلى أنّها من الباطل واللهو: دخوله [٣] في السحر في الرواية المتقدّمة عن الاحتجاج [٤] المنجبر [٥]

---

[١] تعليل لرؤية النار المتحرّكة على الاستدارة بشكل الدائرة مع أنّها ليست بدائرة ، أي إنّما يرى النار المتحرّكة على الاستدارة دائرة ؛ لأنّ الفراغ الموجود بين الحركات المستديرة لا يرى بالحسّ البصري ويتخيّل بأنّ الجميع حركة واحدة ، وذلك التخيّل إنّما يحصل بسبب سرعة حركة اليد. وهذا يسمّى بالشعبذة.

[٢] أي يدلّ على حرمة الشعوذة أُمور:

الأوّل: الإجماع ، وهو ما أشار إليه المصنّف بقوله: « بعد الإجماع ».

الثاني: أنّ الشعوذة من مصاديق اللهو والباطل ، فيدلّ على حرمتها ما دلّ على حرمتهما. وأشار إليه المصنّف بقوله: « مضافاً إلى أنّه من الباطل واللهو ».

[٣] فاعل لقوله: « ويدلّ على الحرمة » ، أي يدلّ على حرمتها ، مضافاً إلى الأمرين المتقدّمين دخول الشعوذة في السحر. وهذا أمر ثالث استدلّ به على حرمة الشعوذة ، والصحيح « دخولها » ؛ لأنّ الضمير يرجع إلى الشعوذة.

[٤] محلّ الاستشهاد منها هو قوله عليه‌السلام فيها: « **ونوع آخر خطفة ، وسرعة ، ومخاريق ، وخفّة** » وهذه التعابير في رواية الاحتجاج تنطبق على الشعبذة.

[٥] وفي هذا الكلام إشارة إلى أنّ رواية الاحتجاج وإن كانت في نفسها موهونة لإرسالها ، إلّا أنّ المشهور عملوا بها ، وعمل المشهور جابر لوهنها ، كما أنّ إعراض المشهور يوجب وهن الخبر الذي هو معتبر في حدّ نفسه ، ولكنّ هذا الكلام مخدوش عندنا ، وقد قرّر في محلّه غير مرّة أنّ عمل المشهور غير

وهنا بالإجماع المحكيّ [١]. وفي بعض التعاريف المتقدّمة للسحر ما [٢] يشملها.

جابر لوهن الخبر، كما أنّ إعراض المشهور غير كاسر لقوّته.

[١] وفي هذا التعبير إشارة إلى أنّ الإجماع لم يثبت عند الشيخ بالوجدان، بل حكى له وهو المصطلح بالإجماع المنقول.

[٢] المراد من الموصول القسم الرابع من الأقسام الثمانية التي ذكرها المجلسي ﷺ، وهي التخيّلات والأُخذ بالعيون مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكناً والبحر متحرّكاً، فإنّه يشمل الشعبذة أيضاً؛ لأنّ الشخص المشعوذ بواسطة السرعة والخفّة في الحركة يأخذ عيون الناظرين بحيث يتخيّلون أنه يعمل أشياء حقيقيّة، والحال أنّه لا حقيقة لها.

«التحقيق»

أمّا الشعبذة، فهي في اللغة عبارة عن الخفّة في اليد. وعن لسان العرب: «**الشعوذة:** خفّة في اليد، وأخذ، كالسحر يرى الشيء بغير ما هو عليه أصله في رأي العين، **والشعوذة:** السرعة. وقيل: هي الخفّة في كلّ أمر».

وعن المصباح: «شعوذ الرجل شعوذة، ومنهم مَن يقول: شعبذة، وهو بالذال المعجمة، وهي لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقة، كالسحر».

وعن أقرب الموارد: «الشعبذة كشعوذة زنةً ومعنىً، وهي خفّة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ما هو عليه».

وعن مجمع البحرين: «**الشعبذة:** هي الحركة الخفيفة».

وقال الأُستاذ الأعظم: «إنّ النسبة بينهما هو التبائن، وهي حدّ وسط بين السحر والمعجزة».

. . . .

بتقريب: أنّ الشعوذة هي اللعبة المعروفة عن الخفّة في الحركة المعبّر عنها في اللغة الفارسيّة بكلمة «تردستى».

وأمّا الذي يترتّب على الشعوذة فهو أمر واقعي، فإنّ الذي يشغل أذهان الناظرين هو سرعة حركة المشعوذ وخفّة يده بحيث يتعجّبون من أفعاله من غير أن تكون تلك الأفعال الصادرة منه خياليّة محضة، وهذا بخلاف الساحر، فإنّ الأفعال الصادرة منه خياليّة محضة، وأنّ ما يفعله المشعوذ أُمور عادية يفعله سائر الناس أيضاً، إلّا أنّه يفعله بسرعة حركته وخفّة يده، ولا يكون على خلاف السير الطبيعي، وبهذا يفرق بينه وبين المعجزات.

إذن الشعوذة لها واقع، والسحر ليس له واقع، فتكون النسبة بينهما هي التبائن.

وقال شيخنا الأنصاري ﷺ: «إنّ الشعبذة هي الحركة السريعة بحيث توجب على الحسّ الانتقال من الشيء إلى شبهه».

وقال سيّدنا الأستاذ: «إنّ الشعبذة مباينة مع السحر، ويرجع لبّ كلامه إلى ما ذكره أُستاذه، وهذا المقدار يكفي لتوضيح معنى الشعبذة».

وأمّا حكمها: فقد ذكر شيخنا الأنصاري ﷺ في إثبات حرمتها وجوهاً:

الوجه الأوّل: الإجماع.

وفيه: أنّه على تقدير تسليم حجّيّته ليس هنا حجّة لاحتمال كونه مدركيّاً.

الثاني: أنّها من اللهو والباطل.

وفيه: **أوّلاً**: يمكن منع صدقهما عليها لإمكان ترتّب غرض عقلائي عليها.

وثانياً: أنّه لم يقم دليل على حرمة اللهو والباطل على الإطلاق، بل الحرام منهما قسم خاصّ منهما.

الوجه الثالث: أنها داخلة في السحر في رواية الاحتجاج، حيث قال عليه السلام: «ونوع

• • • • • • • • • • • • •

آخر منه خطفة ، وسرعة ، ومخاريق ، وخفّة »[١].

وفيه: أنّها ضعيفة السند ، وعمل المشهور لا يكون جابراً لها ، وكذا الإجماع المحكيّ ، فإنّه إن كان حجّة فهو دليل مستقلّ وليس جابراً ، وإن لم يكن حجّة كما هو كذلك فلا يصلح للجابريّة ، إلّا أن يرجع إلى اتّفاق الكلّ ، والعمدة عدم إحراز استناد عملهم بهذه الرواية .

الوجه الرابع: أنّ بعض تعاريف السحر تشمل الشعبذة ، فتكون مشمولة للأدلّة الدالّة على حرمة السحر .

وفيه: أنّ كونها من أقسام السحر أوّل الكلام ، بل بينهما تبائن .

فتلخّص: أنّه لم يقم دليل على حرمة الشعبذة ، فما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ من الوجوه للحرمة كلّها مخدوش .

---

(١) الاحتجاج : ٢ : ٨١ و ٨٢ ، طبعة النجف الأشرف .

الثانية عشرة [١]: الغشّ [٢] حرام ، بلا خلاف . والأخبار به [٣] متواترة ، نذكر بعضها متيّمنا ، فعن النبيّ ﷺ بأسانيد متعدّدة: «ليس من المسلمين من غشّهم»(١).

وفي رواية العيون بأسانيد [٤]: قال رسول الله ﷺ: «ليس منّا مَن غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره [٥] »(٢).

وفي عقاب الأعمال: عن النبيّ ﷺ: «مَن غشّ مسلماً في بيع أو شراء ، فليس منّا ، ويحشر مع اليهود يوم القيامة ؛ لأنّه مَن غشّ الناس فليس بمسلم ـ إلى أن قال: ـ ومَن غشّنا [٦] فليس منّا ـ قالها ثلاثاً ـ ومَن غشّ أخاه المسلم

---

[١] أي **المسألة الثانية عشرة** من النوع الرابع الذي يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه .

[٢] **غشّه**: أظهر له خلاف ما أضمره ، وزيّن له غير المصلحة ، وجاء بمعنى الخدعة أيضاً . يقال: غشّه ، أي خدعه ، والغاشّ اسم فاعل ، والمغشوش اسم مفعول . يقال: لبن مغشوش ، أي مخلوط بالماء غير خالص ، والغشّ ـ بكسر الغين ـ اسم المصدر .

[٣] أي بتحريم الغشّ .

[٤] تعرّض لتلك الأسانيد في الوسائل في باب إسباغ الوضوء ، وهي ثلاثة طرق عن الرضا عليه السلام ، كلّها ضعاف لما فيها من عدّة مجاهيل .

[٥] فعل ماض من باب المفاعلة . أي خادعه .

[٦] أي عاملنا معاملة الخدعة كعمل أهل الكوفة مع الحسين عليه السلام .

---

(١) وسائل الشيعة: الجزء ١٢ ، الباب ٨٦ ما يكتسب به ، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ ما يكتسب به ، الحديث ١٢.

نزع الله بركة رزقه، وأفسد عليه معيشته، ووكله إلى نفسه [١] »(١).

وفي مرسلة هشام: عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال لرجل يبيع الدقيق: إيّاك [٢] والغشّ، فإنّ مَن غشّ غُشّ [٣] في ماله، فإن لم يكن له [٤] مال غشّ في أهله(٢).

وفي روايه سعد الاسكاف: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مرّ النبيّ صلى الله عليه وآله في سوق المدينة بطعام، فقال [٥] لصاحبه: ما أرى طعامك إلّا طيّباً [٦]، فأوحى الله إليه [٧] أن يدسّ يده في الطعام، فأخرج طعاماً رديّاً، فقال لصاحبه: ما أراك [٨] إلّا وقد جمعت خيانة وغشّاً للمسلمين»(٣).

---

[١] أي تركه بحاله وسلب التوفيق عنه، وتعرّض لسنده في الوسائل في باب استحباب عيادة المريض، وفيه أيضاً مجاهيل.

[٢] أي بعّد نفسك عن غشّ الناس.

[٣] بصيغة المجهول.

[٤] أي إن لم يكن للغاشّ مال غشّ في أهله، فإنّ هذا أثر وضعي لغشّ الناس.

[٥] أي قال النبيّ صلى الله عليه وآله لصاحب الطعام.

[٦] وهذه الجملة لا يمكن الأخذ بظاهرها الدالّ على عدم علم النبيّ صلى الله عليه وآله بباطن الطعام، إلّا أن يقال: إنّه لا يترتّب الأثر بعلمه النبويّ الواقعي، فتأمّل.

[٧] أي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله أن يدخل يده في داخل الطعام.

[٨] قوله: «ما أراك...» ذمّ لصاحب الطعام على عزم الغشّ ببيع هذا النحو من

---

(١)

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

ورواية موسى بن بكر، عن أبي الحسن عليه السلام «أنّه أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة [١] بين يديه [٢] فقطعها نصفين، ثمّ قال: ألقه في البالوعة حتّى لا يباع بشيء فيه غشّ»(١)، وقوله: «فيه غشّ» جملة ابتدائيّة [٣]، والضمير في «لا يباع» [٤] راجع إلى الدينار.

وفي رواة هشام بن الحكم، قال: «كنت أبيع السابريّ [٥] في الظلال [٦]، فمرّ بي أبو الحسن فقال لي: يا هشام، إنّ البيع في الظلال غشّ، والغشّ لا يحلّ»(٢).

الطعام، ولا يصحّ الذمّ على عزم الغشّ إلّا إذا كان الغشّ حراماً.

[١] أي الدنانير المخدوشة.

[٢] متعلّق بقوله: «أخذ».

[٣] أي جملة استئنافيّة وليست بتوصيفيّة، فكأنّه قيل: لِمَ لا يباع بشيء؟ فقال عليه السلام: **لأن فيه غشّاً**، أي خلطاً وفساداً.

[٤] أي في قوله: «حتّى لا يباع بشيء...»، أي حتّى لا يباع الدينار المصبوب كما في بيع الصرف أو لا يباع شيء بدينار مغشوش، ولا يتحقّق البيع بدينار فيه غشّ.

[٥] عن أقرب الموارد: «أنّ السابريّ من أجود الثياب يرغب فيه. وربّما يقال: إنّ السابريّ معرّب شاپورى ثوب رقيق جيّد ينسب إلى شاپور الذي هو ملك من ملوك العجم.

[٦] أي تحت السقف الذي يمنع من وصول النور الكامل إلى الثوب بحيث

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وفي رواية الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري [١] طعاماً فيكون أحسن له [٢] وأنفق [٣] له أن يبلّه [٤] من غير أن يلتمس زيادته [٥]، فقال: إن كان بيعاً [٦] لا يصلحه [٧] إلّا ذلك، ولا ينفقه [٨] غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة، فلا بأس، وإن كان إنّما يغشّ به [٩] المسلمين، فلا يصلح.

وروايته الأُخرى، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سعرهما شتّى [١٠]، وأحدهما أجود من الآخر ويخلطهما جميعاً،

يصعب تمييز الرديّ من الجيّد.

[١] أي كان شغله بيع الطعام وشراءه لأن يبيع.

[٢] أي أحسن لمن يشتري الطعام لأن يبيعه للاسترباح.

[٣] أي أكثر رواجاً في السوق، أنفق السلعة أي روّجها.

[٤] أي أن يبلّ الطعام لكي يرغب إليه المشتري.

[٥] أي لا يأخذ زيادة في مقابل الزيادة الحاصلة بالبلل؛ إذ ليس مقصوده زيادة وزن الطعام بسبب الماء الذي يوجده البلل في الطعام، بل مقصوده ترويج الطعام في السوق حتّى يشتاق المشتري إلى شرائه.

[٦] الظاهر أنّ البيع هنا بمعنى المبيع، من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول.

[٧] مضارع باب الأفعال، أي إن كان مبيعاً لا يصلح المبيع المذكور إلّا البلل.

[٨] أي لا يروجّه في السوق غير البلل، وكان غرضه ترويج متاعه فقط من دون أن يأخذ زيادة في مقابل البلل.

[٩] أي بسبب بلّ الطعام.

[١٠] جمع شتيت، أي سعرهما مختلف، فإنّ ما هو جيّد أغلى ممّا هو رديّ.

ثمّ يبيعهما بسعر واحد، فقال: لا يصلح له أن يغشّ المسلمين حتّى يبيّنه [١]».

ورواية داود بن سرحان: «قال: كان معي جرابان [٢] من مسك، أحدهما رطب، والآخر يابس، فبدأت بالرطب فبعته، ثمّ أخذت اليابس أبيعه فإذا أنا لا أُعطى [٣] باليابس الثمن الذي يسوي، ولا يزيدوني على ثمن الرطب، فسألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك: أيصلح لي أن أندّيه [٤]؟

قال: لا، إلّا أن تعلمهم [٥].

قال: فندّيته ثمّ أعلمتهم. قال: لا بأس»(١).

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار [٦]: هو كون الغشّ بما يخفى كمزج اللبن بالماء،

---

[١] أي حتّى يعلمهم بأنّه خلط الجيّد بالرديّ.

[٢] بكسر الجيم: تثنية الجراب -بكسر الجيم أيضاً: وعاء من الجلد يوعى فيه الحبّ والدقيق ونحوهما، أي جرابان فيهما مسك.

[٣] بصيغة المجهول، أي لا يعطونني بإزاء المسك اليابس الثمن الذي يسوي المسك اليابس بل يعطونني ما يساوي المسك الرطب، وهو أقلّ من ثمن المسك اليابس؛ لأنّ اليابس أكثر مقداراً من المسك الرطب، فإنّ الرطب مقداره بلل والمقدار الباقي أقلّ وزناً من المسك الرطب.

[٤] فعل المتكلّم من باب التفعيل، ندّى تندية الشيء: بلّه، أي ابلّه بالماء.

[٥] مضارع باب الافعال من الإعلام.

[٦] أي ظاهر الأخبار المتقدّمة الدالّة على حرمة الغشّ هو أنّ الغشّ الحرام هو الغشّ بما يخفى على الآخرين، كقوله: «ثمّ أوحى الله إليه أن يدسّ يده

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وخلط الجيّد بالردي في مثل الدهن.

ومنه [١]: وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلاً، ونحو ذلك [٢].

وأمّا المزج والخلط بما لا يخفى، فلا يحرم، لعدم انصراف الغشّ إليه [٣]،

في الطعام، ففعل، فأخرج طعاماً رديّاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلّا وقد جمعت خيانة وغشّاً للمسلمين».

وأنت ترى أنّ المستفاد من هذه الرواية أنّ الغشّ إنّما يحصل بإخفاء الطعام الرديّ في داخل الطعام الجيّد بحيث لم يكن ظاهراً بحيث يرى ويشخص، ولذا قال ﷺ في بدو الأمر: **«ما أرى طعامك إلّا طيّباً»**، وغيرها من الروايات الدالّة على أنّ الغشّ عبارة عن خلط الصحيح ومزجه بالمعيب الخفي.

أقول: إنّ ما ذكره من أنّ المستفاد من الروايات أنّ الغشّ الحرام هو الغشّ بما يخفى أنّ الغشّ يتحقّق بما لا يخفى على الناظر إلى المبيع أيضاً، ولكنّه ليس بحرام، وذلك لانصراف الأدلّة الدالّة على حرمة الغشّ عن مثل هذا الغشّ. والحال أنّ الغشّ على الآخرين لا يمكن إلّا بما يخفى على الآخرين؛ لأنّ الغشّ في اللغة عبارة عن إظهار ما هو لا يكون ظاهراً، وأمّا لو كان ظاهراً في حدّ نفسه فلا معنى لإظهاره.

إلّا أن يقال: إنّ مراده بالعيب غير الخفيّ غير الخفيّ شأناً، وإن كان قد خفي فعلاً يعني المراد من الغشّ كون المبيع مشتملاً على العيب الذي ليس من شأنه الخفاء، وإنّما اتّفق الخفاء للمشتري فعلاً من جهة تقصيره ومسامحته في ملاحظته.

[١] أي من أقسام الغشّ.

[٢] من أقسام الغشّ بما يخفى كزيادة النور كي يُرى المبيع خلاف واقعه.

[٣] وفي العبارة مسامحة، والصحيح لانصراف الغشّ عن المزج والخلط بما

ويدلّ عليه [١] مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدّمة [٢]: صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنّه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤيا [٣] جميعاً فلا بأس ما لم يغطّ [٤] الجيّد الرديء.

ومقتضى هذه الرواية [٥]، بل ورواية [٦] الحلبي الثانية، ورواية سعد

لا يخفى؛ لما قد عرفت من أنّه مع فرض وضوح مزج الجيّد بالرديّ لا يصدق عليه عنوان الغشّ، ولا موقع لدعوى الانصراف.

[١] أي على أنّ الخلط بالعيب غير الخفيّ لا يعدّ غشّاً.

[٢] الذي ذكره آنفاً، وهو خبر داود بن سرحان لاشتماله على قوله: «**إلّا أن يعلمهم...**»، وخبر الحلبي لاشتماله على قوله: «**حتّى تبيّنه**»، فإنّ مفادهما عدم الحرمة مع العلم والتبيين والظهور.

[٣] أي إذا رأى المشتري الأجود وغيره وميّز بينهما.

[٤] أي ما لم يستر الطعام الجيّد الطعام الرديّ بحيث وقع الرديّ في الخفاء والستر، فإنّ قوله: «**الجيّد**» فاعل، وقوله: «**الرديّ**» مفعول، فإنّ قوله: «**ما لم يغطّ الجيّد الرديّ**» بمفهومه يدلّ على أنّه إذا غطّى الجيّد الرديّ ففيه بأس، والمراد منه الحرمة. ومعلوم أنّ تغطية الجيّد الرديّ ممّا يعرفه المشتري من دون مراجعة إلى البائع واستعلامه، بل بدسّ يده فيه يعلم بالحال.

[٥] أي مقتضى رواية محمّد بن مسلم المتقدّم ذكرها آنفاً، ومورد الاقتضاء من هذه الرواية قوله: «**ما لم يغطّ الجيّد**».

[٦] أي بل مقتضى رواية الحلبي الثانية، وهي قوله: «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سعرهما شتّى، وأحدهما أجود من الآخر ويخلطهما جميعاً، ثمّ يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: **لا يصلح له أن يغشّ المسلمين حتّى يبيّنه**».

الإسكاف[١]: أنّه لا يشترط في حرمة الغشّ كونه ممّا لا يعرف إلّا من قِبل البائع، فيجب[٢] الإعلام بالعيب غير الخفيّ. إلّا أن[٣] تنزّل الحرمة في موارد الروايات الثلاث:

---

[١] وهو قوله ﷺ لصاحب الطعام: «ما أرى طعامك إلّا طيّباً، فأوحى الله إليه أن يدسّ يده في الطعام، ففعل، فأخرج طعاماً رديّاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلّا وقد جمعت خيانة وغشّاً للمسلمين».

أمّا مقتضى رواية محمّد بن مسلم، فكما عرفته آنفاً من أنّ قوله عليه السلام: «**ما لم يغطّ الجيّد الرديّ**»، فإنّه بمفهومه يدلّ على أنّه إذا غطّى الجيّد الرديّ ففيه بأس. ومعلوم أنّ تغطية الجيّد الرديّ ممّا يعرفها المشتري، وليست هي ممّا لا يُعرف إلّا من قِبل البائع.

وأمّا مقتضى رواية الحلبي، فلأنّ مورد هذه الرواية اختلاف أحد لوني الطعام بالآخر، ومن البديهي أنّ اختلاف لون الطعام ليس ممّا لا يعرف إلّا من قِبل البائع، بل ممّا يعرفه المشتري أيضاً بدقّة النظر فيه.

وأمّا مقتضى رواية سعد الاسكاف، فلأنّ مورد هذه الرواية تغطية الرديّ بالجيّد، فإنّها ممّا يعرفه غير البائع أيضاً.

[٢] أي يجب على البائع الإعلام بأنّ المبيع معيوب، وإن كان عيبه غير خفيّ.

وقال الشهيدي في ذيل قوله: «فيجب الإعلام بالعيب غير الخفيّ»: «يعني غير الخفيّ شأناً، وإن كان قد خفي فعلاً»، يعني العيب الذي ليس من شأنه الخفاء، وإنّما اتّفق الخفاء للمشتري فعلاً من جهة تقصيره ومسامحته في ملاحظته من دون فرق في تحقّق هذا النحو من العيب بين حصوله بفعل البائع لغرض تلبيس الأمر عليه أو لغرض آخر وبين حصوله بفعل الغير.

[٣] استثناء عمّا أفاده من وجوب الإعلام في العيب غير الخفيّ.

على [١] ما إذا تعمّد الغشّ برجاء [٢] التلبيس على المشتري، وعدم [٣] التفطّن له، وإن كان من شأن ذلك العيب [٤] أن يتفطّن له، فلا تدلّ الروايات

وتوضيحه: إلى هنا بيّن أنّ مقتضى الروايات حرمة الغشّ ووجوب إعلامه على البائع بالعيب غير الخفيّ. ومن هنا رجع عمّا أفاده وقال: «إلّا أن يحمل حرمة الغشّ في الروايات المتقدّمة على صورة كون الغشّ من فعل البائع تعمّداً بقصد التلبيس على المشتري ورجاء خفائه عليه وعدم تفطّنه له، وإن كان ذاك الغشّ والعيب ممّا من شأنه التفطّن به، فلا تدلّ الروايات على وجوب إعلام المشتري للغشّ في غير هذه الصورة، وهو ما إذا لم يكن الغشّ من فعل البائع بالقصد المذكور، بل كان من فعل غيره أو من فعله لغرض آخر فيما إذا كان العيب من شأنه التفطّن وقد خفي على المشتري لمسامحته في الاختبار. وأمّا إذا لم يكن العيب من شأنه التفطّن له، فيجب على البائع الإعلام بالعيب الخفيّ وإن كان العيب بفعل غيره.

والحاصل: أنّ المستفاد من الروايات التي قلنا إنّ مواردها صورة كون العيب ممّا من شأنه التفطّن له وجوب الإعلام في صورة واحدة من صور كون العيب ممّا من شأنه أن لا يخفى، وهي صورة كون الغشّ بفعل البائع لغرض التلبيس.

[١] الجار متعلّق بقوله: «تنزّل»، أي تحمل حرمة الغشّ في الروايات على ما إذا كان البائع متعمّداً في غشّه وقاصداً له من خلط الرديّ بالجيّد.

[٢] أي كان غشّه وإخفاء عيب المبيع برجاء خفاء العيب على المشتري.

[٣] عطف تفسير لقوله: «التلبيس على المشتري»، أي برجاء عدم التفات المشتري للعيب الموجود في المبيع.

[٤] أي أن يتفطّن المشتري للعيب المذكور، إلّا أنّه لم يلتفت إليه لعدم دقّة نظره.

على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطّن له [١]، فقصّر المشتري وسامح في الملاحظة. ثمّ إنّ غشّ المسلم [٢] إنّما هو [٣] ببيع المغشوش عليه مع جهله [٤]، فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله [٥]، أو بغيره، فلو حصل [٦] اتّفاقاً أو لغرض [٧] وجب الإعلام بالعيب الخفيّ.

ويمكن [٨] أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلّا على ما إذا قصد التلبيس

---

[١] أي للعيب، بحيث كان العيب غير خفيّ شأناً، وإنّما اختفى على المشتري لمسامحته، وهي صارت منشأ لاشتباه الأمر عليه وانخداعه.

[٢] هذا تعرّض لبيان حكم صور كون العيب خفيّاً ليس من شأنه التفطّن وهي ثلاث ؛ لأنّه إمّا أن يحصل لا بفعل البائع، أو يحصل بفعله لغرض التلبيس أو لغرض آخر، فاختار أوّلاً التحريم مطلقاً، ثمّ احتمل قصر الحكم على صورة قصد التلبيس.

[٣] أي غشّ المسلم الذي هو حرام إنّما يتحقّق بسبب بيع المبيع المشغوش على المسلم.

[٤] أي مع جهل المسلم بالغشّ والعيب الخفيّ.

[٥] أي كون المبيع مشغوشاً بفعل البائع أو بفعل غير البائع.

[٦] أي لو حصل الاغتشاش له اتّفاقاً من دون قصد من البائع أو من غيره.

[٧] أي حصل الاغتشاش لغرض عقلائي بأن كان بقاء المبيع متوقّفاً على أن يمزج معه مقدار من الماء ـ مثلاً ـ وجب إعلام المشتري به.

[٨] وهذا عدول عمّا ذكره من وجوب الإعلام على البائع في العيب الخفيّ إذا حصل اتّفاقاً أو لغرض عقلائي. وحاصل العدول هو أنّ الأخبار لا تشمل الصورتين المذكورتين، بل تدلّ على حرمة الغشّ في خصوص ما إذا قصد البائع من غشّه في المبيع إخفاء العيب على المشتري، فيجب عليه الإعلام

وأمّا ما [١] هو متلبّس به في نفسه، فلا يجب عليه الإعلام. نعم، يحرم عليه [٢] إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك، فالعبرة [٣] في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشتري، سواء كان العيب خفيّاً أم جليّاً ،كما تقدّم، لا [٤] بكتمان العيب مطلقاً، أو خصوص الخفيّ، وإن لم يقصد التلبيس.

ومن هنا [٥]

في خصوص هذه الصورة.

[١] أي أمّا المبيع الذي هو مغشوش في حدّ ذاته ولا يكون مغشوشاً بفعل البائع وقصده فلا يجب على البائع إعلام المشتري بالعيب المذكور.

[٢] أي يحرم على البائع إظهار ما يدلّ على سلامة المبيع عن العيب، وأمّا الإعلام بالعيب الذي موجود في المبيع الذي لا يكون بفعل البائع ولم يكن هو قاصداً لتلبيس الأمر على المشتري، فلا يجب عليه.

[٣] أي المعيار في حرمة الغشّ بقصد البائع تلبيس الأمر على المشتري، فإن قصد البائع تلبيس الأمر على المشتري فهو غشّ حرام، سواء كان العيب في المبيع خفيّاً أو جليّاً، وإن لم يقصد ذلك فلا يكون البيع حراماً، فليس المعيار بخفاء العيب وجلائه، بل المعيار بقصد التلبيس وعدمه.

[٤] أي لا يكون العبرة في حرمة الغشّ بكتمان العيب، سواء كان خفيّاً أو جليّاً، أو كتمان خصوص العيب الخفيّ حتّى لو كان الكتمان من دون قصد التلبيس، بل الملاك خصوص قصد البائع تلبيس الأمر على المشتري، وقوله: «بكتمان العيب» عطف على قوله: «بقصد تبليس الأمر»، والمراد من الكتمان ترك الإعلام لا الإخفاء بعد السؤال عن حال المبيع كي يقال: إنّ الكتمان لا ينفكّ عن قصد التلبيس.

[٥] أي ممّا ذكرنا من أنّ قصد تلبيس الأمر على المشتري وإخفاء العيب عليه

منع [١] في التذكرة: من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعيب غشّاً.

وفي التفصيل المذكور في رواية [٢] الحلبي إشارة إلى هذا المعنى [٣]، حيث [٤] إنّه عليه‌السلام جوّز بلّ الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد [٥] به الزيادة، وإن [٦] حصلت به وحرّمه [٧] مع قصد الغشّ. نعم [٨]،

مأخوذ من مفهوم الغشّ الحرام.

[١] أي منع العلّامة من صدق الغشّ على بيع المعيب على الإطلاق، فإنّه يصدق عليه الغشّ الحرام إذا كان قصد البائع من بيع هذا المبيع المعيوب تلبيس الأمر على المشتري.

[٢] أي في الرواية الأولى للحلبي.

[٣] أي إلى ما ذكرنا من أنّ العبرة في حرمة الغشّ بقصد تلبيس الأمر على المشتري.

[٤] من هنا شرع في بيان أنّ التفصيل المذكور في الرواية كيف يشير إلى أنّ العبرة في الحرمة هو قصد التلبيس.

وملخّص البيان: هو أنّه عليه‌السلام فصّل بين بلّ الطعام بدون الإعلام مع عدم قصد الزيادة وبين بلّه مع قصد الغشّ فجوّز البلّ في الفرض الأوّل دون الثاني، وهذا التفصيل يدلّ على أنّ العبرة في حرمة الغشّ هو قصد التلبيس.

[٥] أي إذا لم يقصد البائع ببلّ الطعام حصول الزيادة في الطعام.

[٦] كلمة «إن» وصليّة، أي وإن حصلت الزيادة بالبلّ.

[٧] أي حرّم الشارع بلّ الطعام.

[٨] استدراك عمّا ذكره: من عدم صدق الغشّ مع عدم قصد التلبيس وإخفاء العيب، وأنّ ما هو معيوب في حدّ نفسه، فلا يجب على البائع إعلام عيبه.

يمكن أن يقال: في صورة تعيّب المبيع بخروجه [١] عن مقتضى خلقته الأصليّة بعيب [٢] خفيّ أو جليّ: إنّ التزام [٣] البائع بسلامته عن العيب مع علمه [٤] به غشّ [٥] للمشتري، كما لو [٦] صرّح باشتراط

وملخّص الاستدراك هو: أنّه في صورة تعيّب المبيع في حدّ نفسه، سواء كان بعيب خفيّ أو جليّ، وعدم إعلام المشتري بالعيب الموجود في المبيع يصدق الغشّ عرفاً على المشتري، وإن لم يكن من قصد البائع التلبيس وإخفاء الحال عليه.

[١] الباء «للسببيّة»، أي تعيّب المبيع الحاصل بسبب خروجه عن الخلقة الأصليّة.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «تعيّب»، أي تعيّب المبيع بعيب خفي بحيث لا يعلم إلّا من قِبل البائع، أو بعيب جليّ.

[٣] مقول قوله: «أن يقال»، أي التزام البائع بسلامة المبيع عملاً بحيث يعامل معه معاملة المبيع السالم ويبيعه من غير أن يتعرّض لعيبه، وسيذكره ﷺ في باب خيار العيب بأنّ مقتضى إطلاق العقد وقوعه مبنيّاً على سلامة العين من العيب، وإنّما ترك اشتراطه صريحاً اعتماداً على أصالة السلامة.

وحاصله: أنّ إطلاق العقد ظاهر في اشتراط سلامة المبيع على البائع للمشتري، والظهور المعتبر بمنزلة التصريح، فكما أنّه مع التصريح بالالتزام المزبور يعدّ غشّاً عرفاً، فكذا مع الظهور المعتبر.

[٤] أي مع علم المشتري بالغشّ.

[٥] خبر لقوله: «إنّ التزام البائع...».

[٦] أي كما لو اشترط البائع بالصراحة سلامة المبيع، وقال: «أبيعك هذا بشرط أن يكون سليماً» يصدق الغشّ عند كونه معيباً، كذلك يكون التزام البائع بسلامة

السلامة، فإنّ العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط [١]، مع علمه [٢] بالعيب أنّه [٣] غاشّ. ثمّ إنّ [٤] الغشّ يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى، كمزج الجيّد بالردي، أو غير [٥] المراد في المراد، كإدخال الماء في اللبن، أو [٦] بإظهار الصفة الجيّدة المفقودة واقعاً، وهو [٧] التدليس، أو [٨] بإظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموّه على أنّه ذهب أو فضّة.

المبيع عملاً وسكوته عن بيان الواقع غشّاً للمشتري.

[١] أي بالشرط الضمني الحاصل من التزام البائع بسلامة المبيع.

[٢] أي مع علم البائع بالعيب.

[٣] هذه الجملة منصوبة محلاً على أن تكون مفعولاً لقوله: «يحكمون» أي يحكم العرف على البائع المذكور أنّه غاشّ، وبيعه هذا مصداق للغشّ على المسلمين.

[٤] من هنا شرع في بيان أنّ الغشّ أربعة أقسام. هذا هو **القسم الأوّل** منه.

[٥] أي الغشّ يكون بإخفاء غير المراد في المراد، ونعني بالمراد ما ينطبق عليه عنوان المبيع، ومن غيره ما لا ينطبق عليه، كإدخال الماء الذي لا ينطبق عليه عنوان المبيع في اللبن الذي ينطبق عليه عنوان المبيع، وهذا هو **القسم الثاني** من الغشّ.

[٦] أي أنّ الغشّ يكون بإظهار الجمال للأمة ـ مثلاً ـ مع عدمه واقعاً.

[٧] أي إظهار الصفة الجيّدة مع عدمها واقعاً هو ما يسمّى بالتدليس، وهذا هو **القسم الثالث** من الغشّ.

[٨] أي أنّ الغشّ يكون بسبب إظهار الشيء على خلاف جنسه، أي إظهار ما لا ينطبق عليه عنوان المبيع بصورة ما ينطبق عليه، كبيع ما يشبه ظاهره الذهب على أنّه ذهب واقعاً. وهذا هو القسم الرابع من الغشّ.

ثمّ إنّ في جامع المقاصد ذكر في [١] الغشّ بما يخفى بعد [٢] تمثيله له بمزج اللبن بالماء: وجهين [٣] في صحّة المعاملة وفسادها، من حيث [٤] إنّ المحرّم هو الغشّ، والمبيع عين مملوكة ينتفع بها [٥].

ومن أنّ [٦]

---

[١] أي في بيع المغشوش بما يخفى على المشتري.

[٢] أي ذكر أوّلاً تمثيلاً لما كان الغشّ بما يخفى على المشتري بمزج اللبن بالماء. ثمّ ذكر وجهين في صحّة المعاملة على الغشّ بما يخفى وعدمها.

[٣] مفعول لقوله: «ذكر»، أي ذكر صاحب جامع المقاصد وجهين.

[٤] هذا دليل لصحّة بيع العين المغشوشة بعيب خفيّ. وملخّصه: أنّ الذي هو حرام شرعاً الغشّ، وهذه الحرمة تكليفيّة، ولا تدلّ على فساد البيع، وليست حكماً وضعيّاً كي يكون معناها فساد المعاملة.

[٥] أي كونه مغشوشاً لا يخرجه عن الماليّة، فهو مع كونه مغشوشاً مال، فيشمل دليل وجوب الوفاء بالعقد البيع الواقع على هذا المبيع المغشوش.

وملخّص الكلام: أنّ البيع المذكور من حيث إنّه مصداق للغشّ حرام، ومن حيث إنّه بيع عرفي تشمله أدلّة صحّة البيع، ولا منافاة بينهما.

وبعبارة واضحة: إنّ متعلّق الحرام عنوان خارج عن حقيقة البيع، وهو الغشّ، وإنّما انطبق عليه عنوان الغشّ في خصوص هذا المورد، وهو لا يمنع من صحّة بيع العين التي ينتفع بها.

[٦] هذا دليل لفساد البيع الواقع على المبيع المغشوش.

وملخّصه: انّ الغرض الأصلي من البيع هو اللبن الخالص، والبيع لم يقع على اللبن الخالص؛ لأنّ ما في الخارج ليس بلبن خالص، فالذي وقع عليه البيع هو اللبن المشوب، وهو لم يقصد من البيع، والذي قصد من البيع لم يقع

المقصود بالبيع هو اللبن، والجاري عليه العقد هو المشوب [١].

ثمّ قال [٢]: وفي الذكرى في باب الجماعة ما حاصله: إنّه لو نوى الاقتداء بإمام معيّن على أنّه زيد، فبان [٣] عمرواً: أنّ [٤] في الحكم نظراً. ومثله [٥] ما لو قال: بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار.

وجعل [٦] منشأ التردّد تغليب الإشارة أو الوصف»، انتهى.

البيع عليه، والذي وقع البيع عليه لم يقصد من البيع.

[١] فما وقع عليه العقد لم يقصد، وما قصد لم يقع في الخارج.

[٢] أي قال المحقّق الثاني في جامع المقاصد: «قال الشهيد الأوّل في الذكرى»، وقوله: «وفي الذكرى...» مقول قول المحقّق الثاني.

[٣] أي بان أنّ الإمام المعيّن كان عمرواً، فإنّه منصوب بناءً على أنّه خبر لكان.

[٤] أي قال في الذكرى أنّ في الحكم بصحّة الاقتداء نظراً وإشكالاً.

[٥] أي مثل الاقتداء بزيد. ثمّ ظهر أنّه عمرو في الحكم ما لو باع فرساً فبان أنّه حمار، ففي صحّة البيع أيضاً إشكال.

[٦] أي جعل صاحب جامع المقاصد منشأ الترديد في صحّة الاقتداء في المثال الأوّل وفي صحّة البيع في المثال الثاني التردّد في أنّ الإشارة متقدّمة على الوصف أو الوصف متقدّم على الإشارة، فعلى القول بغلبة جانب الإشارة على الوصف يحكم بصحّة الاقتداء في المثال الأوّل، وبصحّة البيع في المثال الثاني؛ إذ بناءً على هذا نوى الاقتداء بالشخص الموجود المشار إليه، وإنّما تخيّل أنّه زيد، وبعد وقوع الاقتداء على الشخص الحاضر الذي نوى الاقتداء به لا يضرّه انكشاف الخلاف وإبانة أنّه ليس بزيد؛ لأنّ وصف كونه زيداً لا يكون دخيلاً في صحّة الاقتداء بناءً على هذا الفرض، وعلى القول بغلبة الوصف على الإشارة يحكم ببطلان الاقتداء في المثال الأوّل وببطلان البيع

وما ذكره [١] من وجهي الصحّة والفساد

في المثال الثاني ؛ لأنّ المفروض أنّ المشتري قصد شراء الفرس بعنوان أنّه فرس ، فأشار إلى الموجود في الخارج باعتقاد أنّه الفرس وكان حماراً .

إذن فما قصد شراؤه هو كان عنوان الفرس والبيع لم يقع عليه وإنّما وقع على الحمار الخارجي ، وكذا البائع حينما قال : « بعتك هذا الفرس » ، فالبيع وقع على ما في الخارج وهو الحمار ، والبائع لم يقصد وقوع بيعه عليه ، وإنّما قصد وقوعه على عنوان الفرس ، والذي قصده البائع والمشتري لم يقع البيع عليه ؛ لأنّ المفروض أنّه وقع على ما في الخارج بناءً على تقديم الإشارة على الوصف ، وعلى الوصف بناءً على تقديم الوصف على الإشارة ، وحيث إنّ تقديم الوصف على الإشارة أو عكسه لم يكن واضحاً عند صاحب جامع المقاصد ، ولذا أنّ الحكم بالصحّة والفساد في بيع المغشوش أيضاً ليس بواضح عنده ، وقد تردّد فيه .

[١] أي ما ذكره المحقّق في جامع المقاصد في وجه الصحّة في بيع اللبن الممزوج بالماء وفي وجه فساده .

أمّا وجه الصحّة فهو قوله : « إنّ المحرّم هو الغشّ والمبيع عين مملوكة ينتفع بها » ، يعني أنّه لا مانع من الصحّة مع وجود المقتضي لها ، وهو عمومات أو إطلاقات أدلّة صحّة العقود ، ولا مانع منه إلّا النهي عن الغشّ وهو من جهة كونه نهياً عن عنوان الغشّ خارج عن حقيقة المعاملة وإنّما هو منطبق عليها ، لا يدلّ على الفساد ، ولا يمنع عن شمول أدلّة الصحّة لها .

وأمّا وجه الفساد فقوله : « ومن أنّ المقصود ... » . وحاصله : أنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد ، فيكون العقد باطلاً .

جارٍ [١] في مطلق العيب [٢]؛ لأنّ [٣] المقصود هو الصحيح، والجاري عليه العقد هو المعيب. وجعله [٤] من باب تعارض الإشارة والوصف مبنيّ

---

[١] خبر لقوله: «وما ذكره»، أي ما ذكره من وجهي الصحّة والفساد جارٍ في كلّ مبيع معيوب، ويجري في سائر موارد العيب أيضاً، ولا يختصّ بخصوص هذا العيب، وهو بيع اللبن الممزوج بالماء، مع أنّه لا ينبغي الريب في أنّ العيب في المبيع لا يوجب بطلان البيع، بل يثبت معه خيار العيب؛ لأنّ أوصاف الصحّة ليست مقوّمة للبيع عرفاً ويتعلّق البيع بالموجود الخارجي بعنوان أنّه يطلق عليه اللبن، ويكون خلوصه شرطاً ويثبت الخيار للمشتري على تقدير مزجه بالماء، ولا وجه لبطلان البيع.

[٢] يعني ولو لم يكن ممّا يخفى شأناً.

[٣] تعليل لوجه الفساد خاصّة. وملخّصه: أنّ المقصود بالبيع هو المبيع الصحيح والعقد لم يقع عليه، والذي وقع عليه العقد هو المعيب. وأمّا وجه الصحّة ـ وهو ما ذكره المحقّق بقوله: «من حيث إنّ المحرّم هو الغشّ...» ـ فواضح، ولذا لم يتعرّض له المصنّف.

[٤] أي جعل جامع المقاصد بيع اللبن الممزوج بالماء ونحوه ممّا كان الغشّ بما يخفى من باب تعارض الإشارة والوصف على ما يظهر من نقل عبارة الذكرى مبنيّ على إرادة المشتري الصحيح من عنوان المبيع المغشوش فيه والمعيوب بالعيب الخفيّ ـ كاللبن في المثال ـ على وجه يكون وصف الصحّة مقوّماً للبيع، وإلّا فلا يكون وصفاً وعنواناً للبيع كي يعارض الإشارة؛ ضرورة أنّ عنوان المبيع هو اللبن، وهو مع مزج الماء صادق على المشار إليه.

فعلى هذا يكون قوله: «بعتك هذا العبد مع كونه أعمى» بمنزلة قوله: «بعتك هذا العبد البصير».

على إرادة الصحيح من [١] عنوان المبيع، فيكون قوله: «بعتك هذا العبد» بعد تبيّن كونه أعمى بمنزلة [٢] قوله: «بعتك هذا البصير».

وأنت خبير بأنّه ليس الأمر كذلك [٣]، كما سيجيئ في باب العيب، بل وصف الصحّة ملحوظ على وجه الشرطيّة، وعدم كونه [٤] مقوّماً للمبيع كما يشهد به [٥] العرف والشرع.

والحاصل: لو فرض أنّ الشيء في الواقع معيب، والإشارة إنّما وقعت على المعيب في قول البائع: «بعتك هذا الشيء»، والمراد من عنوان المبيع هو الصحيح، فيقع التعارض بين الإشارة والوصف الذي يستفاد من لفظ المبيع.

[١] الجار متعلّق بقوله: «إرادة...»، أي أن يراد الصحيح من عنوان المبيع بأن يكون عنوان المبيع ظاهراً في المبيع الصحيح.

[٢] خبر لقوله: «يكون»، أي يكون العبد ظاهراً في العبد الصحيح، فيكون معنى قوله: «بعتك هذا العبد» بعتك هذا العبد الصحيح والبصير، فبعد تبيّن كونه أعمى يقع التعارض بين الإشارة الواقعة على الأعمى وبين عنوان العبد الظاهر في البصير.

[٣] أي ليس الأمر كما ذكره صاحب جامع المقاصد من أنّ المبيع ظاهر في الصحيح منه في باب المعاملات، ويترتّب عليه أنّ الأمر في المقام لا يدور بين الوصف والإشارة.

[٤] أي عدم كون وصف الصحّة مقوّماً للبيع كي يكون انتفاء وصف الصحّة موجباً لبطلان البيع، كما هو كذلك فيما إذا كان العنوان مقوّماً للبيع، كما إذا باع دهناً فبان أنّه دبس، فيكون البيع باطلاً.

[٥] يشهد العرف والشرع، أي بعدم كون وصف الصحّة مقوّماً للبيع.

ثمّ [١] لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرض ﷺ أنّ المقصود بالبيع هو اللبن، والجاري عليه العقد هو المشوب؛ لأنّ [٢] ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد، ولذا [٣] اتّفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبيّن أحد العوضين معيباً من غير الجنس [٤].

---

[١] إلى هنا بيّن أنّ المبيع لا يكون ظاهراً في المبيع الصحيح، وليس الوصف المذكور من مقوّمات البيع، ومن هنا قال: إنّا لو تنزّلنا عمّا ذكرنا وقلنا: إنّ الصحيح هو المراد من المبيع المشار إليه بقوله: «بعتك هذا اللبن»، وأن يكون وصف الصحيح من العناوين المقوّمة للمبيع، ولا يكون ملحوظاً على وجه الشرطيّة لم يكن إشكال في تقديم عنوان الوصف على الإشارة في قوله: «بعتك هذا اللبن»، فبان أنّه اللبن الممزوج فيكون البيع باطلاً؛ لأنّ المفروض أنّ المقصود بالبيع هو اللبن الخالص، فإنّ البائع قصد من إنشاء العقد بيع اللبن الصحيح، وهو الخالص منه، فما قصد البائع والمشتري لم يقع عليه العقد، والذي وقع عليه العقد هو اللبن الموجود في الخارج لم يقصده المتبايعان فيكون البيع باطلاً؛ لأنّ ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع.

[٢] أي أنّ ما قلناه من أنّ العنوان مقدّم على الإشارة، فيكون البيع باطلاً، إنّما هو لأجل أنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

[٣] أي ولأجل تقديم الوصف على الإشارة من باب أنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

[٤] كما إذا قال: «بعتك هذا الدينار الذهبي بدينار»، وتبيّن أنّ أحد العوضين مغشوش ومضروب من غير جنس الذهب والفضّة، بأن كان أحدهما فضّة والآخر نحاساً، فإنّهم حكموا ببطلان البيع المذكور؛ لأنّ ما وقع عليه العقد

وأمّا التردّد [١] في مسألة تعارض الإشارة والعنوان: فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود

في الخارج وهو النحاس لم يقصد، وما قصد وهو الذهب لم يقع في الخارج.

[١] جواب عن إشكال مقدّر، وحاصل الإشكال: هو أنّ الأمر لو كان كما ذكرت من أنّه لو لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشارة فيما لو فرض كون المراد من العنوان المشار إليه هو المبيع الصحيح، فلماذا يتردّد الأمر ويقع التعارض بين العنوان والإشارة، ويقع البحث فيما بينهم في تقديم أيّهما على الآخر.

وملخّص الجواب: أنّه لا منافاة بين الأمرين؛ لأنّ منشأ التعارض بين الوصف والإشارة من جهة إجمال اللفظ بحيث لا يعلم مراد البائع من قوله: «بعتك هذا اللبن» بأنّ اللفظ المذكور يدلّ على أنّ البيع وقع على العنوان الذي هو اللبن، والإشارة إليه في قول البائع: «بعتك هذا اللبن» باعتبار حضور اللبن عند المتبايعين، فعلى هذا يبطل البيع لو ظهر أنّه ممزوج بالماء، أو يدلّ على أنّ البيع وقع على العين الحاضرة فقط، وأنّ المبيع هي العين الموجودة في الخارج، وإنّما وصفه بعنوان اللبن في إنشاء البيع، حيث قال: «بعتك هذا اللبن» مع أنّه باع العين الموجودة في الخارج، سواء كان اتّصف بكونه لبناً أم لا؛ لكون البائع معتقداً بأنّه لبن.

فعلى هذا يصحّ البيع لو ظهر أنّه ممزوج بالماء، فالتردّد في تقديم الوصف والإشارة إنّما هو لأجل عدم وضوح الدلالة اللفظيّة وإجمال المراد في متعلّق البيع.

وأمّا على تقدير كون المراد من متعلّق البيع معلوماً بأنّه عبارة عن المبيع الصحيح، وهو اللبن الخالص ـ مثلاً ـ فظهر أنّه ليس كذلك، بل وقع العقد على

بالذات [١] بحسب الدلالة اللفظيّة ، فإنّها [٢] مردّدة بين كون متعلّق العقد أوّلاً و [٣] بالذات هي العين الحاضرة ، ويكون اتّصافه [٤] بالعنوان مبنيّاً على الاعتقاد.

وكون [٥] متعلّقه هو العنوان والإشارة

اللبن الممزوج ، فلا شبهة في البطلان ؛ لأنّ ما وقع العقد عليه ـ وهو اللبن الممزوج ـ لم يقصد ، وما قصد ـ وهو اللبن ـ الخالص لم يقع عليه العقد .

[١] أي من جهة أنّه لا يعلم المقصود الأصلي من قوله : « بعتك هذا اللبن » من جهة إجمال دلالته بأنّ المقصود منه بيع اللبن بوصف أنّه صحيح ، أو المقصود منه ما أُشير إليه في الخارج من العين الموجودة .

[٢] أي الدلالة اللفظيّة في قوله : « بعتك هذا اللبن » ـ مثلاً ـ مردّدة بين أن يكون متعلّق العقد هي العين الحاضرة بحيث لا يعلم أنّها دلّت على أنّ متعلّق البيع هي العين الموجودة في الخارج ، وعلى هذا تكون الإشارة مقدّمة ، فيكون البيع صحيحاً وبين أن يكون متعلّق العقد هو العنوان .

وعلى هذا يكون البيع باطلاً إذا بان أنّه الممزوج .

[٣] أي لا يعلم أنّ الجملة الإنشائيّة هل تدلّ بمعناها الحقيقي على أنّ العقد وقع على العين الموجودة في الخارج .

[٤] أي يكون اتّصاف العين الموجودة في الخارج في قوله : « بعتك هذا اللبن » بعنوان اللبن من باب أنّ البائع يعتقد بأنّ العين الموجودة لبن ، فتكون دلالته على اللبن مجازاً .

[٥] بالجر ، عطفاً على المضاف إليه لقوله : « بين » ، أي الدلالة اللفظيّة للإنشاء مردّدة بين كون متعلّق العقد في قوله : « بعتك هذا اللبن » هو عنوان اللبن ، فإنّ معناها الحقيقي وقوع البيع على عنوان اللبن ، وليست الإشارة إليه من باب

إليه [١] باعتبار حضوره.

أمّا على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات [٢] ، ومغايرته [٣] للموجود الخارجي ، كما فيما نحن فيه ، فلا يتردّد أحد في البطلان [٤].

وأمّا وجه تشبيه [٥]

أنّها دخيلة في الموضوع له ، بل من باب أنّه حاضر عند البائع ، وهو يتخيّل أنّه مصداق للبن الذي وقع عليه العقد.

[١] أي الإشارة إلى متعلّق البيع بقوله : « بعت هذا اللبن » لا تكون من باب كون متعلّق العقد هو عنوان اللبن ، بل هي باعتبار حضوره في الخارج باعتقاد البائع.

[٢] المراد من المقصود بالذات هو الصحيح.

[٣] وقوله : « مغايرته » عطف على الموصول ، وضميره راجع إليه ، أي على تقدير علمنا بأنّ المراد من المبيع هو الصحيح منه ، وأنّ المبيع الصحيح مغاير لما هو موجود في الخارج ؛ إذ المراد من المبيع في قوله : « بعتك اللبن » هو الصحيح منه والموجود في الخارج هو الممزوج منه.

[٤] أي في بطلان العقد والاقتداء في المثالين المذكورين ؛ إذ المفروض أنّ ما وقع عليه العقد ـ وهو المبيع الصحيح ـ لم يقصد ، وما قصد وهو المبيع الخارجي لم يقع عليه العقد.

[٥] هذا إشارة إلى إشكال ، وجواب عنه. أمّا الإشكال ، فملخّصه : أنّه يعتبر في صحّة التشبيه وجود وجه الشبه بين المشبّه والمشبّه به ، وليس وجه الشبه بموجود في تشبيه مسألة الاقتداء بمسألة تعارض الوصف والإشارة ؛ لأنّ الإجمال المتحقّق في تعارض الوصف والإشارة ليس بموجود في مسألة الاقتداء كي يصحّ تشبيه الاقتداء بمسألة التعارض بينهما باعتبار هذا الوجه ؛

مسألة الاقتداء في الذكرى بما [١] يتعارض فيه الإشارة والوصف في الكلام [٢] مع [٣] عدم الإجمال في النيّة ، فباعتبار [٤] عروض الاشتباه للناوي بعد ذلك فيما نواه [٥]؛

إذ المفروض أنّه لا إجمال في النيّة حين الاقتداء ، فإنّ المقتدي يعتقد أنّ الإمام زيد فنوى الاقتداء به ، فظهر بعد الصلاة أنّه عمرو .

وأمّا مسألة تعارض الوصف والإشارة ، فإنّ متعلّق العقد مجمل حين الإنشاء ، فلا يعلم أنّه الوصف أو الموجود في الخارج ، ومع عدم وجود وجه الشبه بينهما ، فكيف يشبّه أحدهما بالآخر .

وأمّا الجواب عنه ، فملخّصه : أنّ وجه الشبه موجود في مسألة الاقتداء أيضاً ، وهو أنّ المقتدي وإن لم يكن عنده إجمال في النيّة حين الاقتداء ، ولكن عرض الاشتباه له بعد الصلاة ، فلا يدري أنّه اقتدى بالعنوان باعتقاد أنّه هو الموجود في الخارج أو أنّه اقتدى بالشخص الحاضر بعنوان أنّه معنون بعنوان موجود في ذهنه ، وهذا المقدار من الإجمال يكفي في صحّة التشبيه .

[١] الجار متعلّق بقوله : « تشبيه » .

[٢] أي في كلام الشهيد ، حيث شبّه مسألة بيع الفرس بمسألة الاقتداء .

[٣] أي شبّه الاقتداء بتعارض الوصف والإشارة مع أنّه لا إجمال في نيّة الاقتداء كي يكون الإجمال وجه الشبه بينهما .

[٤] جواب لقوله : « وأمّا وجه التشبيه » ، أي وجه تشبيه الاقتداء بتعارض الوصف والإشارة فإنّما هو باعتبار عروض الاشتباه للمقتدي بعد العمل ، والاشتباه بهذا المقدار يكفي لأن يكون وجه الشبه بينهما .

[٥] الجار متعلّق بقوله : « عروض » ، أي باعتبار عروض الاشتباه بعد العمل

إذ كثيراً [١] ما يشتبه على الناوي أنّه خطر في ذهنه العنوان، ونوى [٢] الاقتداء به، معتقداً [٣] لحضوره المعتبر في إمام الجماعة، فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان [٤]،

فيما نواه المقتدي حين الاقتداء، فلا يدري بعد الصلاة أنّه اقتدى بوصف العادل بما أنّه عادل، وإنّما اعتقد أنّ مصداقه زيد كي يكون اقتداؤه صحيحاً عند انكشاف الخلاف، أو اقتدى بعنوان أنّه زيد بخصوصه كي تكون صلاته باطلة عند انكشاف الخلاف.

[١] تعليل لعروض الاشتباه بعد العمل، أي كثيراً ما يشتبه الأمر على المقتدي، فلا يعلم أنّه حين الاقتداء خطر في ذهنه العنوان، والمراد به اسم الإمام وغيره من المميّزات، أي اقتدى بزيد العادل بعنوان أنّه زيد.

[٢] عطف تفسيري لقوله: «خطر في ذهنه العنوان»، أي نوى الاقتداء بالعنوان مقيّداً باسمه ومميّزاته، أي مقيّداً بأنّه زيد مع خصوصيّاته الفرديّة.

[٣] مفعول لأجله. أي لأجل كون المقتدي معتقداً لحضور الشخص الحاضر المعتبر ذلك الحضور في إمام الجماعة واعتقاد الحضور ليس مصبّ النيّة، وإنّما اعتقد حضوره لكون الحضور معتبراً في إمام الجماعة، فيكون الإمام المقتدى به هو المعنون بالصفات المذكورة من الاسم والنسب وسائر الخصوصيّات الشخصيّة، فلو ظهر بعد الصلاة أنّ الإمام الحاضر لم يكن معنوناً بالعنوان الذي اعتقد به الإمام، واقتدى به بعنوان أنّه صاحب هذا العنوان الخاصّ من الاسم والنسب بطلت الجماعة؛ لأنّه قصد الاقتداء بخصوص الإمام المعنون بالخصوصيّات الشخصيّة، الذي لم يكن إماماً في الخارج.

[٤] أي بعنوان أنّه زيد بن عمرو مثلاً.

وإنّما أشار إليه معتقداً لحضوره [١]: أو أنّه [٢] نوى الاقتداء بالحاضر، وعنونه [٣] بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة، أو تعنون [٤] به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار [٥].

هذا، ثمّ إنّه قد يستدلّ على

---

[١] والإشارة إلى الإمام الحاضر ليست من باب أنّ الحضور مصبّ النيّة وجزء المنويّ كي يقال بأنّه اقتدى بالإمام الحاضر والخصوصيّة الشخصيّة تخلفها لا يضرّ، بل أشار إليه لأجل اعتقاده أنّ المعنون بذلك العنوان حاضر، وحضوره معتبر في إمام الجماعة، لا أنّ الحضور جزء المنويّ.

[٢] هذا هو الشقّ الثاني لعروض الاشتباه للناوي. وأشار بالشقّ الأوّل بقوله: «ونوى الاقتداء به معتقداً لحضوره»، أي نوى الاقتداء بالحاضر مجرّداً عن اتّصافه بالخصوصيّات الفرديّة.

[٣] أي عنون المأموم الإمام الحاضر الذي نوى الاقتداء به بعنوان اسمه وغيره من مميزاته لا من باب كون الاسم والمميّزات مصبّ النيّة، بل عنونه بذلك العنوان لأجل أن يحرز أنّه معروف بالعدالة والمعروفيّة بها من أحد طرق إحراز العدالة.

[٤] أي تعنون الإمام المقتدى به بذلك العنوان الذي هو عبارة عن الخصوصيّات الشخصيّة له يكون بمقتضى اعتقاد المأموم، فإنّه يعتقد تعنون الإمام بالعنوان المذكور.

[٥] أي من دون أن يكون تعنون الإمام بعنوان أنّه زيد أو غيره من المميّزات الشخصيّة باختيار المأموم، بل باعتقاد المأموم أنّه في حدّ نفسه معنون بهذا العنوان، ومعروف عند الناس به. وفي هذا إشارة إلى الفرق الموجود بين قوله: «عنونه بذلك»، وبين قوله: «أو تعنون به».

الفساد [١] كما نسب إلى المحقّق الأردبيلي ﷺ بورود [٢] النهي عن هذا البيع، فيكون المغشوش [٣] منهيّاً عن بيعه، كما أُشير إليه [٤] في رواية [٥] قطع الدينار، والأمر [٦] بإلقائه في البالوعة، معلّلاً [٧] بقوله: حتّى لا يباع بشيء، ولأنّ [٨] نفس البيع غشّ

---

[١] أي على فساد بيع المغشوش.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «قد يستدلّ»، أي قد يستدلّ على فساد بيع المغشوش بورود النهي عن بيعه.

[٣] أي يكون المبيع المغشوش منهيّاً عن بيعه، والنهي عن بيعه يدلّ على فساده.

[٤] أي إلى النهي عن بيع المغشوش.

[٥] أي في الرواية التي أمر الإمام عليه السلام فيها صاحب الدينار المغشوش بأن يقطع الدينار المغشوش إلى نصفين.

[٦] أي في الرواية التي أمر الإمام عليه السلام فيها بإلقاء الدينار المغشوش في البالوعة.

[٧] وهو تعليل لقوله: «والأمر بإلقائه»، أي علّل عليه السلام أمره بإلقاء الدينار المغشوش في البالوعة بقوله: «حتّى لا يباع بشيء»، وهذا دليل على أنّ الشارع لا يرضى بوقوع الدينار المغشوش عوضاً في المعاملة، فهو إرشاد إلى بطلان كلّ معاملة وقعت على الدينار المغشوش، فصوناً عن وقوع المعاملة على الدرهم المغشوش أمره بتنصيفه وإلقائه في البالوعة حسماً لمادّة الفساد.

[٨] إلى هنا بيّن الأمر الأوّل الذي استدلّ به على فساد بيع المغشوش. وملخّصه: أنّه ورد النهي الخاصّ عن بيع المغشوش، والنهي يدلّ على فساد البيع المذكور، ويشير إليه أيضاً رواية قطع الدينار.

ومن هنا ذكر الأمر الثاني الذي استدلّ به أيضاً على فساد بيع المغشوش، وهو أنّ الغشّ في الشريعة أمر منهيّ عنه، ونفس البيع مصداق للغشّ، فيكون

منهيّ عنه. وفيه [١] نظر، فإنّ [٢] النهي عن البيع لكونه مصداقاً لمحرّم هو الغشّ لا يوجب [٣] فساده، كما تقدّم في بيع العنب على مَن يعمله خمراً [٤].

منهيّاً، والنهي عنه يدلّ على الفساد.

والفرق بين الأمرين أنّ النهي في الأمر الأوّل قد تعلّق بعنوان بيع المغشوش، وفي الأمر الثاني قد تعلّق بعنوان الغشّ، وهو أمر خارج عن حقيقة البيع، وإنّما ينطبق عليه.

هذا تمام الكلام في الأمرين اللذين استدلّ بهما المحقّق الأردبيلي.

[١] أي فيما استدلّ به المحقّق الأردبيلي من الأمرين نظر.

[٢] هذا جواب عن الأمر الثاني. وملخّص الجواب هو: أنّ النهي لم يتعلّق بذات البيع كي يقال: إنّه ظاهر في الإرشاد إلى فساده، بل تعلّق بشيء خارج عن حقيقة البيع، وهو عنوان الغشّ، وإنّما هو منطبق على البيع، ومثل هذا النهي لا يدلّ على فساد البيع، كما قرّر في محلّه.

[٣] خبر لقوله: «فإنّ النهي»، أي النهي عن البيع الذي تعلّق به النهي بعنوان أنّه مصداق للغشّ المنهيّ عنه لا يوجب فساد البيع.

[٤] حيث قلنا هناك: إنّ النهي عن بيع العنب قد تعلّق به بعنوان أنّ البيع المذكور إعانة على صنع الخمر، وعنوان الإعانة أمر خارج عن حقيقة بيع العنب، وإنّما تعلّق النهي به بعنوان أنّه مصداق لعنوان محرّم آخر، وهو عنوان الإعانة على الإثم، فهو لا يكون دالاً على فساد بيع العنب على مَن يعمله خمراً، كذلك بيع المغشوش قد تعلّق به النهي بعنوان آخر ينطبق عليه، وهو عنوان الغشّ، فمثل هذا النهي لا يدلّ على فساد البيع.

وملخّص الكلام: أنّ النهي على تقدير دلالته على فساد المعاملة إنّما يدلّ

وأمّا النهي [١] عن بيع المغشوش لنفسه [٢]، فلم يوجد في [٣] خبر، وأمّا [٤] خبر الدينار،

عليه إذا تعلّق بذات البيع وعنوانه، وأمّا إذا تعلّق بعنوان خارجٍ عن حقيقته وإنّما انطبق عليه من باب الاتّفاق، فلا يدلّ على فساده؛ إذ مثل هذا النهي لا يكون ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد.

[١] هذا جواب عن الأمر الأوّل من الأمرين اللذين استدلّ بهما المحقّق الأردبيلي، والوجه في تقديم الجواب عن الأمر الثاني على الجواب عن الأمر الأوّل لعلّه لأجل كون الجواب عن الأمر الأوّل أخصر.

[٢] أي النهي عن البيع الواقع على المبيع المغشوش لذاته وعنوانه بأن تعلّق النهي بنفس البيع وعنوانه لا بما أنّه مصداق للغشّ الذي تعلّق به النهي.

[٣] أي لم يوجد النهي عن عنوان بيع المغشوش في خبر من الأخبار الواردة في الباب والموجود في الأخبار هو النهي عن الغشّ، فبيع المغشوش يكون حراماً بعنوان أنّه مصداق من مصاديق الغشّ.

[٤] جواب عن إشكال مقدر، وملخّص الإشكال هو: أنّ ما ذكرت من أنّه لم يوجد النهي عن بيع المغشوش في خبر من الأخبار غير تامّ؛ لما عرفت من أنّ المحقّق الأردبيلي ذكر خبراً يدلّ على قطع الدينار وإلقائه في البالوعة، وهو دليل على النهي عن بيع المغشوش.

وملخّص الجواب عنه: أنّه لا يمكن العمل بظاهر خبر الدينار الذي ذكره الأردبيلي؛ إذ هو بظاهره يدلّ على وجوب إتلاف الدنيار، وهو إنّما يكون فيما إذا كان المراد من الدينار المذكور في الحديث ما كان من غير جنس الذهب والفضّة، بأن كان من النحاس المحض أو من الصفر المحض؛ إذ لو كان من جنس الذهب والفضّة لكانت مادّتهما مالاً، وكان إلقاؤه في البالوعة

فلو عمل به [١] لخرجت المسألة [٢] عن مسألة الغشّ ؛ لأنّه [٣] إذا أوجب إتلاف الدينار وإلقاءه في البالوعة كان داخلاً [٤] فيما يكون المقصود منه حراماً ، نظير آلات اللهو والقمار.

مصداقاً للإسراف ، بل كان الأمر بمحو الصورة كافياً في الحكم بفساد الدينار المغشوش ، فتكون مسألة الدينار مسألة أُخرى مغايرة لمسألة المغشوش ؛ إذ المفروض فيه مزج الجيّد بالرديّ ، ولا يصدق على ما كان الدينار من غير جنس الذهب والفضّة.

[١] أي لو عمل بالخبر الذي أمر الإمام عليه‌السلام فيه بإتلاف الدينار.

[٢] أي مسألة حرمة المعاملة على الدراهم أو الدنانير المزيّفة عن مسألة الغشّ ؛ لأنّ الغشّ يكون حراماً بعنوان أنّه غشّ ، ومقتضى خبر الدينار كون مسألة المعاوضة على الدينار المذكور داخلة في موضوع مسألة بيع ما لا يقصد منه سوى الحرام ، نظير بيع آلات اللهو والقمار.

[٣] أي إنّما قلنا : إنّ العمل بخبر الدينار يكون دليلاً على خروج مسألة بيع الدينار المزيّف عن مسألة بيع المغشوش ، وكان داخلاً في بيع شيء يكون المقصود منه الحرام المحض ؛ لأنّ خبر الدينار إذا دلّ على وجوب إلقاء الدينار في البالوعة يكون الدينار المذكور داخلاً فيما لا يترتّب عليه إلّا الحرام المحض ، فهو إنّما يكون فيما إذا لم يترتّب على مادّته منفعة محلّلة ، وبيع المغشوش ليس الأمر فيه مثل بيع الدرهم المزيّف ؛ لأنّه يترتّب عليه منفعة محلّلة ومقصودة.

[٤] أي كان بيع الدينار داخلاً في بيع ما يكون المقصود من بيعه حراماً ، أي لا يترتّب عليه إلّا المنفعة المحرّمة المقصودة ، نظير بيع آلات اللهو والقمار التي لا تترتّب عليها إلّا منفعة محرّمة مقصودة.

وقد ذكرنا ذلك [١] فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرّماً، فيحمل [٢] الدينار على المضروب من غير جنس النقدين، أو من غير [٣] الخالص منهما لأجل [٤] التلبيس على الناس، ومعلوم أنّ مثله [٥] بهيئته لا يقصد منه إلّا التلبيس فهو آلة الفساد لكلّ مَن دفع إليه [٦]، وأين [٧]

---

[١] أي قد ذكرنا ما يكون المقصود منه الحرام، كبيع آلات اللهو والقمار في مسألة «ما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرّماً».

[٢] أي إذا دلّ الخبر على وجوب إتلاف الدينار وإلقائه في البالوعة، فيحمل الدينار في الخبر على الدينار المضروب من غير جنس الذهب والفضّة، والقرينة على هذا الحمل أمره عليه‌السلام بإلقائه في البالوعة.

[٣] أي يحمل الدينار على المضروب من غير الخالص من النقدين، بأن كان مضروباً من خليط الذهب والصفر أو النحاس.

[٤] أي إنّما ضرب الدينار من غير جنس النقدين، أو من غير خالصهما، لأجل خداع الناس بحيث يتخيّلون أنّه دينار سالم.

[٥] أي مثل الدينار المذكور ممّا ضرب لأجل التلبيس.

[٦] ويجب دفعه من باب حسم مادّة الفساد.

إن قلت: إنّ الدينار المضروب من غير الخالص من النقدين مال بحسب المادّة، فما وجه الأمر بإلقائه في البالوعة؟

قلت: إنّ الأمر بإلقائه في البالوعة يراد منه المعنى الكنائي، وهو عدم جواز الانتفاع به في المعاملة.

[٧] أي فرق كبير بين الدينار الذي لا يقصد من هيئته إلّا التلبيس وبين اللبن الممزوج بالماء، فإنّ الثاني ليس الغرض منه خصوص التلبيس، بل الغرض منه جلب النفع الزائد، فلا يلزم من فساد معاملة الدرهم المزيّف فساد معاملة

هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه؟ فالأقوى حينئذٍ [١] في المسألة صحّة البيع في غير القسم الرابع [٢]، ثمّ العمل على ما تقتضيه القاعدة عند تبيّن الغشّ، فإن [٣] كان قد غشّ في إظهار وصف مفقود كان فيه [٤] خيار التدليس،

اللبن الممزوج.

[١] أي حينما عرفت أنّه ليس في الأخبار ما يدلّ على فساد بيع المغشوش، وخبر الدينار أيضاً ليس فيه أيّ إشارة إلى النهي عن بيع المغشوش، فالأقوى في مسألة بيع المغشوش صحّة البيع؛ وذلك لوجود المقتضي، وهي العمومات أو الإطلاقات الدالّة على صحّة البيع والمانع منه مفقود.

[٢] من الأقسام الأربعة التي تقدّمت:

أحدها: الغشّ الحاصل بإخفاء الدنيّ في الجيّد.

ثانيها: بإخفاء غير المراد في المراد.

ثالثها: بإظهار الصفة الجيّدة المفقودة واقعاً.

رابعها: بإظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموّه على أنّه ذهب أو فضّة، فالمستفاد من كلامه صحّة البيع في جميع الأقسام المذكورة غير القسم الرابع.

[٣] من هنا شرع في بيان مقتضى القاعدة الفقهيّة فيما تبيّن الغشّ للمشتري بعد حكمه بصحّة بيع المغشوش، أي إن كان البائع قد غشّ المشتري في إظهاره وصف كمال لم يكن موجوداً في المبيع، كما إذا وصف أمته بصفة جمال، أو بصفة كتابة، وتبيّن بعد المعاملة أنّ الأمة كانت فاقدةً للوصف المذكور.

[٤] أي كان في بيع المغشوش خيار التدليس بمقتضى القاعدة المقرّرة في الفقه.

وإن كان [١] من قبيل شوب اللبن بالماء ، فالظاهر هنا خيار العيب ؛ لعدم [٢] خروجه بالممزوج عن مسمّى اللبن ، فهو لبن معيوب . وإن كان [٣] من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له [٤] حكم تبعّض الصفقة ، وينقص من الثمن بمقدار التراب الزائد ؛ لأنّه غير متموّل . ولو كان [٥] شيئاً متموّلاً بطل البيع في مقابله [٦].

---

[١] أي إن كان غشّ البائع للمبيع من قبيل خلط اللبن بالماء ، فإذا ظهر للمشتري أنّه خلط الماء باللبن فيكون المبيع معيوباً ، فيكون مقتضى القاعدة الفقهيّة ثبوت خيار العيب للمشتري .

[٢] أي الوجه في ثبوت خيار العيب هو أنّ مزج الماء لا يخرج اللبن عن كونه لبناً كي يكون البيع باطلاً ، غاية الأمر أنّه لبن معيوب ، فيثبت خيار العيب لأجله .

[٣] أي إن كان غشّ البائع للمبيع من قبيل التراب الخارج عن المتعارف بحيث تخرج الحنطة عن مسمّاها ، ولا يصدق عليه الحنطة على الإطلاق ، بل يقال : حنطة وتراب .

[٤] أي كان للمشتري حكم تبعّض الصفقة ؛ إذ المفروض أنّه اشترى حنطة وتبيّن أنّ ثلثها تراب ، فتبعّض عقده ووقع مقداره بإزاء التراب ، فالعقد الواقع بإزاء الحنطة أوجب انتقال الثمن إليه بمقدار الحنطة ، وينقّص المشتري من الثمن بمقدار التراب الزائد عن المتعارف ، وسمّى عقد البيع بتبعّض الصفقة ـ بفتح الصاد وسكون الفاء ـ لانتقال بعض الثمن إلى البائع وبعض المثمن إلى المشتري .

[٥] أي لو كان الممزوج بالحنطة شيئاً له ماليّة ، كما لو مزج الدخن بالحنطة .

[٦] أي في مقابل الشيء المتموّل بتمامه ؛ لأنّه لم يقع عليه العقد وهو غير مقصود للمشتري .

. . . .

«التحقيق»

يقع الكلام تارة في موضوع الغشّ ، وأُخرى في حكمه تكليفاً ووضعاً .

أمّا موضوعه ، فنقول : إنّ الغشّ ليس له حقيقة شرعيّة ولا متشرّعيّة ، بل المراد منه هو المفهوم اللغوي والعرفي ، وهو في لغة الفرس بمعنى «گول زدن» .

وعن لسان العرب : «**غشش** : نقيض نصح ، وهو مأخوذ من الغشش : المشرب الكدر» .

وعن مجمع البحرين : «**المغشوش** : غير الخالص» .

وعن المنجد : «**غشّه** : أظهره له خلاف ما أضمره وخدعه» .

وعن الصحاح والقاموس والفائق للزمخشري ونهاية ابن الأثير : «الغشّ غير النصيحة» .

وعن المصباح : «**لبن مغشوش** : مخلوط بالماء» ، وغيرها .

فكيفما كان إنّ مفهوم الغشّ في العرف أمر واضح .

يقع الكلام في موضوع الغشّ من جهات :

الجهة الأُولى : إنّ الغشّ لا يتحقّق إلّا بعلم الغاشّ وجهل المغشوش عليه ، فإذا كان كلاهما عالمين بالواقع أو جاهلين به أو الغاشّ جاهلاً والمغشوش عليه عالماً ، انتفى مفهوم الغشّ ؛ لأنّه لا يصدق في حقّ الجاهل فيما إذا كان المغشوش عليه عالماً أنّه خدعه وأظهره له خلاف ما أضمره ، وعلى تقدير صدق الغشّ عليه لا يكون حراماً ، كما يستفاد من بعض الروايات .

وأشار إليه شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله : «إنّ غشّ المسلم إنّما هو ببيع المغشوش عليه مع جهله» .

. . . .

الجهة الثانية: أنّه لا يعتبر في مفهوم الغشّ انحصار معرفته بالغاشّ ولو اختصّ مفهوم الغشّ بما انحصر طريق معرفته بالغاشّ لم يبق له إلّا مورد نادر ؛ لأنّ أكثر أفراد الغشّ يعرفه نوع الناس بإمعان النظر ، خصوصاً مَن كان من أهل الفطانة والتجربة .

نعم ، في بعض الموارد لا يمكن معرفة الغشّ لغير الغاشّ ، كمزج اللبن بالماء ، إلّا أنّ هذا لا يوجب اختصاص الغشّ بمثل هذا المورد.

الجهة الثالثة: أنّ الغشّ لا يصدق لغة ولا عرفاً على الخلط الظاهر الذي لا يحتاج تشخيصه إلى دقّة النظر بأن لا يكون خفاء فيه لمتعارف الناس بمجرّد الالتفات إليه.

الجهة الرابعة: أنّ ظاهر كلام شيخنا الأنصاري ﷺ أنّه يعتبر في حقيقة الغشّ قصد مفهومه من التلبيس والخديعة ، وأمّا ما يكون متلبّساً في حدّ نفسه فلا يصدق عليه عنوان الغشّ ، ولا يجب عليه الإعلام .

وفيه : أنّ علم البائع بالخلط وإن لم يكن الخلط صادراً منه يكفي في صدق عنوان الغاشّ عليه بحسب الفهم العرفي ، ولا يحتاج الصدق إلى أن يكون الغشّ صادراً منه. هذا تمام الكلام في موضوع الغشّ .

وأمّا حكمه التكليفي ، فلا شبهة في حرمته ولا خلاف .

وقال الأستاذ الأعظم: « بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنّة » .

وقال شيخنا الأنصاري: « والأخبار به متواترة ، نذكر بعضها » .

وقال الأستاذ الأعظم: « لتواتر الأخبار من طرقنا ومن طرق العامّة ، ونحن نذكر اثنين منها ، ولا نحتاج إلى ذكر جميعها هنا » .

إن شئت لاحظ وسائل الشيعة وغيره ، وهو ما رواه هشام بن سالم ، عن أبي

• • • • • • • • • • • • •

عبدالله عليه السلام : «**ليس منّا من غشّنا**»(١).

وبهذا الإسناد عن أبي عبدالله عليه السلام : «**ليس من المسلمين من غشّهم**»(٢).

وأمّا حكمه الوضعي ، فقد حكى شيخنا الأنصاري قدس سره عن جامع المقاصد : أنّه ذكر وجهين في صحّة المعاملة وفسادها .

والتحقيق في المسألة وبيان الحقّ فيها يحتاج إلى بيان ضابطة الصحّة والفساد في المقام ، فنقول :

إنّ للمسألة صورتين :

الصورة الأُولى: أن يكون المبيع كلّيّاً ، كما لو باع الحنطة الجيّدة في ذمّته ودفع في مقام الأداء حنطة مغشوشة ، فهذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام ، ولا شبهة في صحّة البيع المذكور؛ لأنّ محلّ الكلام هو صحّة البيع المغشوش وفساده ، ولا يكون في هذه الصورة غشّ في المبيع ، وإنّما هو في تطبيق المبيع على الفرد الخارجي ، وهذا الفرد الخارجي لا يكون مصداقاً لتسليم مال الغير الذي وجب عليه ، فيجب على المشتري تبديله بغيره كي يحصل به الامتثال لوجوب التسليم المأمور به .

الصورة الثانية: أن يكون المبيع شخصياً ، وهذه الصورة هي التي وقعت مورد النقض والإبرام ، وهي على أقسام :

القسم الأوّل: أن يكون الوصف المأخوذ في المبيع من قبيل الصور النوعيّة في نظر العرف ، كما إذا باع الفلزّ الخارجي على أنّه ذهب ، فبان مغشوشاً بأن كان مذهّباً ، ففي هذه الفرض لا شبهة في بطلان المغشوش لا من باب أنّ المبيع مغشوش ،

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢.

• • • • • • • • • • • • •

بل من باب عدم وقوع البيع على ما في الخارج ، فإنّ ما وقع عليه العقد ليس بموجود في الخارج ، وما هو موجود في الخارج لم يقع عليه العقد .

القسم الثاني: أن يكون الوصف المأخوذ في المبيع من قبيل وصف الصحّة أو وصف الكمال ، والأوّل كما إذا باع عبداً على أنّه بصير فبان أنّه أعمى ، والثاني كما إذا باعه على أنّه كاتب فبان خلافه .

وهذا القسم أيضاً على قسمين : تارة يكون العقد معلّقاً على الوصف المذكور بحيث لا بيع عند انتفاء الوصف ، فهو أيضاً باطل وليس السبب فيه عنوان الغشّ ، بل من باب التعليق المبطل للعقد بالإجماع ، وأُخرى يكون العقد مشروطاً بالوصف ، فإذا كان التخلّف في وصف الصحّة فيكون العقد صحيحاً ، ويثبت للمشتري خيار العيب ، وإذا كان التخلّف في وصف الكمال يثبت له خيار تخلّف الشرط .

القسم الثالث: أن يكون المبيع الخارجي مركّباً من جزئين ، وهذا القسم أيضاً على قسمين :

أحدهما: أن تكون الهيئة الاجتماعيّة لها دخل في ازدياد الثمن ، وإن لم يكن يقابلها بنفسها جزء من الثمن ـ كما هو شأن الأوصاف ـ فإنّها لا تقابل بالأثمان ، ولكن تكون سبباً لازدياد ماليّة المبيع ، كما إذا باع مصراعي الباب فتبيّن أنّه مصراع واحد ، فيكون البيع باطلاً بالنسبة إلى الجزء الفائت لعدم وجود متعلّقه بالنسبة إلى الفائت ، ويثبت خيار تخلّف الوصف للمشتري .

وثانيهما: أن لا يكون للهيئة الاجتماعيّة دخل في زيادة ماليّة المبيع ، ففي هذا الفرض أيضاً يبطل البيع بالنسبة إلى الفائت من دون ثبوت خيار للمشتري ، كما إذا باع صبرة حنطة على أنّها منّ بدينارين ، فبان أنّ نصفها تراب من دون ثبوت خيار له لعدم مقتضٍ له ؛ لأنّ مرجع ذلك إلى بيع نصف منّ بدينار .

. . . .

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ بقوله: «وإن كان الغشّ من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعّض الصفقة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد؛ لأنّه غير متموّل، ولو كان شيئاً متموّلاً بطل البيع في مقابله» غير تامّ، فإنّ ثبوت الخيار للمشتري لا وجه له.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا باع شيئاً خارجيّاً فبان أنّه مغشوش، فتارة يوجب الغشّ اختلاف الصور النوعيّة، فقد عرفت أنّه يوجب بطلان البيع، وأمّا إذا لم يوجب اختلاف الصور النوعيّة، بل التخلّف كان في الوصف على نحو التعليق فهو أيضاً باطل، وأمّا إذا لم يكن على نحو التعليق، بل التخلّف، كان في الوصف فقط، كما إذا باع لبناً فبان أنّه مخلوط بالماء.

فما استدلّ به على فساد هذه المعاملة أُمور:

الأمر الأوّل: ما نقله شيخنا الأعظم ﷺ عن جامع المقاصد من: «أنّه لو باع اللبن فبان أنّه ممزوج، فقد ظهر أنّ ما هو المبيع غير موجود في الخارج؛ لأنّ العقد لم يتعلّق بذات المبيع بأيّ عنوان اتّفق، بل تعلّق بعنوان أنّه غير مغشوش، وهو غير موجود في الخارج؛ لأنّ الموجود في الخارج مغشوش على الفرض، وما هو موجود في الخارج غير المبيع.

وفيه: أنّ المفروض أنّ البيع وقع على العين الخارجيّة، وأنّ ما هو المبيع موجود في الخارج، غاية الأمر مع فقدان الوصف أو الشرط، وهو لا يوجب بطلان البيع، بل يترتّب عليه الخيار، كما عرفت. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ ما ذكره من أنّ المبيع غير موجود في الخارج، وما هو موجود غير المبيع إنّما مورده فيما إذا كانت الأوصاف من قبيل الصور النوعيّة، لا في موارد تخلّف الوصف مطلقاً، فإنّه لا يوجب إلّا خيار التخلّف، كما عرفت.

• • • • • • • • • • • • •

الأمر الثاني: ما نقله شيخنا الأنصاري ﷺ أيضاً من الشهيد في الذكرى بتوضيح منّا: وهو أنّ هذه المسألة داخلة في باب تعارض الوصف والإشارة، ومَن يرى تغليب الوصف يحكم بالبطلان؛ لأنّه غير موجود في الخارج، ومَن يرى تغليب الإشارة فيحكم بالصحّة، وحيث إنّ الوصف مقدّم على الإشارة فيكون البيع باطلاً؛ لأنّ الواقع عليه العقد هو المبيع الصحيح غير المغشوش، وما هو موجود في الخارج لم يقع العقد عليه.

والحاصل: أنّهم جعلوا المسألة نظير مسألة الاقتداء بإمام معيّن على أنّه زيد فبان أنّه عمرو. وأجاب عنه شيخنا الأنصاري ﷺ: «بأنّ بطلان البيع على تقدير تقديم الوصف على الإشارة إنّما يكون إذا كان الوصف من الصور النوعيّة التي هي مقوّمة للبيع لا مطلقاً، حتّى لو لوحظ على وجه الشرطيّة، فلا يترتّب على انتفاء الوصف في الفرض الأخير إلّا الخيار، كما حقّق في محلّه.

أضف إلى ما ذكره: أنّ تعارض الوصف والإشارة مورده التردّد في أنّ العقد هل وقع على العين الخارجيّة وتوصيفها بالوصف الكذائي من باب اعتقاد أنّها موصوفة بالوصف المذكور؟ أو أنّ متعلّق العقد نفس العنوان والإشارة إليه باعتبار حضوره.

وأمّا مع العلم بكون العقد واقعاً على العين الخارجيّة، كما هو المفروض في المقام، فلا وجه للتعارض بين الوصف والإشارة.

الأمر الثالث: أنّ النهي عن بيع المغشوش يدلّ على فساده. وأجاب عنه الأستاذ الأعظم: «بأنّا لم نجد ما يدلّ على النهي عن بيع المغشوش غير خبر موسى بن بكر، وخبر الجعفي، وسيجيئ الكلام فيهما».

وقال شيخنا الأنصاري ﷺ: «وأمّا النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر، وأمّا النهي عن البيع لكونه مصداقاً لمحرّم وهو الغشّ فلا يوجب فساده.

الثالثة عشرة [١]: الغناء. لا خلاف [٢] في حرمته في الجملة [٣]،

الأمر الرابع: أنّ الغشّ متّحد مع البيع، كما تدلّ عليه رواية هشام، حيث قال: «**أما علمت أنّ البيع في الظلال غشّ**»(١).

والنهي عن الغشّ الوارد في الأخبار الكثيرة يدلّ على فساده.

والجواب عنه: أنّ النهي تعلّق بعنوان خارج عن حقيقة البيع، وقد حقّق في الأُصول أنّ النهي إذا تعلّق بأمر خارج عن البيع لا يدلّ على فساده، فإنّ النهي المستفاد منه نهي تكليفي يدلّ على حرمة الغشّ، وأمّا فساد البيع فلا يستفاد منه.

الأمر الخامس: ما رواه موسى بن بكر، قال: «كنّا عند أبي الحسن عليه السلام وإذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار، فأخذه بيده ثمّ قطعه نصفين، ثمّ قال لي: **ألقه في البالوعة حتّى لا يباع شيء فيه غشّ**»(٢). **بتقريب**: أنّ تعليله عليه السلام بأن لا يقع بيع على شيء فيه غشّ يدلّ على فساد هذه المعاملة.

الأمر السادس: ما رواه الجعفي، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فألقى بين يديه دراهم فألقى إليّ درهماً منها، فقال: **ايش هذا**؟ فقلت: ستّوق.

فقال: **وما الستّوق**؟ فقال: طبقتين فضّة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة.

فقال: **اكسرها، فإنّه لا يحلّ بيع هذا، ولا إنفاقه**»(٣)..

[١] أي **المسألة الثالثة عشرة** من مسائل النوع الرابع من المكاسب المحرّمة الذي يحرم الاكتساب به؛ لكونه عملاً محرّماً في نفسه.

[٢] هذا إشارة إلى الدليل الأوّل الذي استدلّ به على حرمة الغناء.

[٣] هذا إشارة إلى خلاف الكاشاني والسبزواري وإلى الخلاف في استثناء الحداء

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الصرف، الحديث ٥.

والأخبار بها [١] مستفيضة ، وادّعى في الإيضاح تواترها [٢] ، منها [٣] ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزور في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ

لسير الإبل ، والغناء في الأعراس.

[١] أي الأخبار الدالّة على حرمة الغناء وصلت إلى حدّ الاستفاضة ، وهي معناها اللغوي الشياع ، وفي اصطلاح علم الرجال هي الأخبار الكثيرة التي لم تصل إلى حدّ التواتر.

[٢] مفعول لقوله : « ادّعى ... ».

[٣] أي من الأخبار الدالّة على حرمة الغناء الأخبار المستفيضة الواردة في تفسير قول الزور...

وجه تقريب الدلالة هو أن يقال : إنّه من المعلوم أنّ الغناء من كيفيّات الصوت ، فلا ينطبق على قول الزور ؛ ضرورة أنّ الغناء ليس بقول ولا كلام ، وإنّما هو من كيفيّات جنس القول ، وهو مجرّد اللفظ الذي هو الصوت المعتمد على مقطع الفم ، فلا يصحّ تفسيره به ، فلا بدّ من أن يكون قول الزور في الآية من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة ، يعني القول المتّصف بالبطلان ، ويراد من زوريّة القول أعمّ زوريّته من حيث المدلول والمعنى ، كالكذب والهجاء ونحوهما ، أو بحسب كيفيّة الأداء كالقول الذي يتغنّى به ، وإن كان مضمونه حقّاً على سبيل منع الخلوّ ، فيكون المراد من الآية : اجتنبوا عن قول أو كلام كان باطلاً ، إمّا مضموناً أو كيفيّة ، أو معاً ، فيشمل الغناء القائم بالكلام المفيد للمعنى على ما هو ظاهر القول ، ويتمّ الحكم في الغناء القائم بالمفرد بل الحرف الواحد وتكراره بعدم القول بالفصل.

وملخّص كلامه : أنّ الروايات الواردة في الباب على طوائف ، وأشار إلى الطائفة الأولى بقوله : « منها ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزور ».

الزُّورِ ﴾[1]، ففي صحيحة زيد الشحّام [١]، ومرسلة ابن أبي عمير [٢]، وموثّقة أبي بصير [٣] المرويّات عن الكافي، ورواية عبدالأعلى [٤] المحكيّة عن معاني الأخبار، وحسنة هشام [٥] المحكيّة عن تفسير القمّي ﷺ تفسير [٦] قول الزور بالغناء.

ومنها [٧]: ما ورد مستفيضاً في تفسير لهو الحديث، كما في صحيحة

---

[١] قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾. قال: **قول الزور الغناء**»[2].

[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾. قال: «**الغناء**»[3].

[٣] قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾. قال: **الغناء**»[4].

[٤] قال: «سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾. قال: **الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء**»[5].

[٥] عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾. قال: «**قول الزور الغناء**»[6].

[٦] مبتدأ مؤخّر وقوله: «ففي صحيحة زيد الشحّام» خبر مقدّم.

[٧] أي من الأخبار المستفيضة في حرمة الغناء الأخبار الواردة في تفسير لهو الحديث.

---

(١) الحجّ ٢٢: ٣٠.

(٢-٥) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٢، ٩، ٢٠، ٢٦.

ابن مسلم [١]، ورواية مهران بن محمّد [٢]، ورواية الوشّاء [٣]، ورواية الحسن بن هارون [٤]، ورواية عبدالأعلى السابقة [٥].

بالغناء، وهذه هي الطائفة الثانية من الأخبار الدالّة على حرمة الغناء.

[١] وهي ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **الغناء ممّا وعد الله عليه النار**، وتلا هذه الآية: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً**﴾(١)»(٢).

[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **الغناء ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾**»(٣).

[٣] قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: **سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الغناء، فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾**»(٤).

[٤] قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، وهو ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾**(٥).

[٥] قلت: «قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**﴾ **قال: منه الغناء**»(٦).

---

(١) لقمان ٣١: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

(٦) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٠.

ومنها [١]: ما ورد في تفسير الزورفي في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾(١) كما في صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام تارة بلا واسطة [٢]، وأُخرى [٣] بواسطة أبي الصباح الكناني.

---

[١] أي من الأخبار المستفيضة الدالّة على حرمة الغناء الأخبار الواردة في تفسير الزور الوارد في سورة الفرقان، وهذه هي الطائفة الثالثة من الأخبار الدالّة على حرمة الغناء.

[٢] أي بلا واسطة راو بين محمّد بن مسلم، وبين الإمام عليه السلام، وهو ما رواه صاحب الوسائل عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب، عن أبي الصباح الكناني، ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: **﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾**(٢)، قال: **هو الغناء**(٣).

[٣] أي روى محمّد بن مسلم نفس الرواية تارة أُخرى عن الإمام بواسطة أبي الصباح الكناني، وهي ما رواه صاحب الوسائل عن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان، عن أبي أيّوب الخزّاز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي الصباح، عن أبي عبدالله في قول الله عزّ وجلّ: **﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾**. قال: «**هو الغناء**»(٤).

وملخّص الاستدلال بتلك الطوائف الثلاث على حرمة الغناء هو: أنّ في الطائفة الأُولى دلّت الآية على حرمة قول الزور، ووجوب الاجتناب عنه، وفسّرت الروايات القول الزور الحرام بالغناء.

---

(١) الفرقان ٢٥: ٧٢.

(٢) الفرقان ٢٥: ٧٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وقد يخدش [١] في الاستدلال بهذه الروايات [٢] بظهور [٣] الطائفة الأُولى، بل الثانية [٤] في أنّ الغناء من مقولة الكلام [٥] لتفسير [٦] قول الزور به.

وفي الطائفة الثانية دلّت الآية على حرمة اشتراء لهو الحديث، وعدّت الروايات الغناء من لهو الحديث.

وفي الطائفة الثالثة: دلّت الآية على مذمّة الزور، وفسّرته صحيحة محمّد ابن مسلم بالغناء، فيكون المجموع البالغ حدّ التواتر دالّاً على حرمة الغناء.

[١] فعل مضارع مجهول.

[٢] أي الاستدلال بهذه الطوائف الثلاث من الأخبار التي استدلّ بها على حرمة الغناء، والجار متعلّق بالاستدلال.

[٣] الجار متعلق بقوله: «يخدش»، أي يخدش في الطائفة الأُولى بأنّها ظاهرة في أنّ الغناء الذي هو مصداق لقول الزور يكون من مقولة الكلام، والمراد من الطائفة الأُولى هي المستفيضة الواردة في تفسير قول الزور في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ كصحيحة زيد الشحّام، وغيرها.

[٤] وهي المستفيضة الواردة في تفسير لهو الحديث، كصحيحة محمّد بن مسلم وغيرها، والظاهر أنّ كلمة «بل» هنا للتنزّل من القويّ إلى الضعيف، نظير قوله: «جاء الحجّاج حتّى المشاة»، وتوضيح التنزّل من القويّ إلى الضعيف سيأتي إن شاء الله تعالى بعد صفحات، فلاحظ.

[٥] أي ليس هو الصوت المجرّد الخالي عن الألفاظ والحروف.

[٦] تعليل لظهور الطائفة الأُولى في كون الغناء من مقولة الكلام، وإشارة إلى تقريب الخدشة في الاستدلال بالطائفة الأُولى. وتوضيحه: أنّ الإضافة في قول الزور إمّا من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله، ـ بأن يكون المراد من القول

• • • • • • • • • • • • •

هو الكلام، أي المقول، فيكون معنى الآية وجوب الاجتناب عن التكلّم بما هو زور وباطل، وحيث إنّ الغناء في الرواية جعل من مصاديق التكلّم بما هو زور وباطل، فلا بدّ أن يراد من الغناء ماكان أمراً باطلاً في نفسه قابلاً لأن يتكلّم به، مثل الكذب والبهتان والقذف والغيبة ونحوها، فيكون الغناء الحرام هو الكلام المتغنّى به المنطبق عليه أحد العناوين الباطلة ـ وإمّا من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، فتدلّ الآية على وجوب الاجتناب عن القول الزور، والرواية جعلت الغناء من مصاديق القول الباطل الحرام، فيكون المراد من الغناء هو الكلام المتغنّى به المشتمل على المعاني الباطلة، مثل هجاء المؤمنين ومدح الظالمين، ونحوهما.

وعلى كلا التقديرين يكون الدليل أخصّ من المدّعي؛ لأنّ الغناء تصوّت خاصّ وهو بنفسه زور وباطل، لا أنّه تلفّظ وتكلّم بما هو زور وباطل.

هذا تمام الكلام في الخدشة في الطائفة الأُولى، وكذا يخدش في الاستدلال بالطائفة الثانية الواردة في تفسير لهو الحديث بالغناء.

بتقريب: إنّ إضافة اللهو إلى الحديث من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، فتدلّ الآية على حرمة الحديث اللهويّ، وفسّرت الرواية لهو الحديث بالغناء، فيكون الحرام هو الغناء الذي هو من مقولة الكلام، ولا تدلّ على حرمة الغناء الذي هو الصوت الذي بنفسه لهو، لا أنّه حديث لهويّ.

وملخّص الكلام: إنّ المطلوب في المقام إثبات حرمة الغناء بمعناه الظاهر المتعارف الذي هو عبارة عن كيفيّة الصوت الذي يكون بها مطرباً، وما ورد في تفسير قول الزور ولهو الحديث لا يدلّ على حرمة ذلك، حيث إنّ تطبيق قول الزور ولهو الحديث على الغناء قرينة على كون المراد به الكلام

ويؤيّده [١]ما في بعض [٢] الأخبار: من أنّ من قول الزور أن تقول للذي

الباطل ، لا الكيفيّة في الصوت مطلقاً .

[١] أي يؤيّد أنّ الغناء الذي دلّت الروايات المفسّرة للآيتين على حرمته من مقولة الكلام .

[٢] وهو ما رواه في معاني الأخبار عن سعد بن عبدالله ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن حمّاد بن عثمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألته عن قول الزور ، قال : **منه قول الرجل للذي يغنّي أحسنت** »[١] .

ووجه التأييد هو : أنّ الأخبار المفسّرة لقول الزور ظاهرة في حصر قول الزور بالغناء ، ومع ذلك جعل في هذا الخبر قوله : « أحسنت » للمغنيّ فرداً من أفراد قول الزور ، كما هو مقتضى كلمة « من » التبعيضيّة ، مع أنّه ليس من قبيل كيفيّة الصوت ، بل هو كلام باطل شرعاً باعتبار تضمّنه مدح الفاعل على فعله الحرام الصادر منه باللسان ، فصدوره منه باللسان دليل على أنّه من مقولة الكلام ، فيثبت المطلوب ، وهو كون الغناء المحرّم من مقولة الكلام .

وملخّص الكلام : أنّه لا بدّ من إدراج قوله : « أحسنت » للمغنّي في الغناء حفظاً للحصر بأن يراد من الغناء في الأخبار المفسّرة ذات الكلام الباطل الذي يتغنّى به ، وإنّما جعله مؤيّداً ولم يذكره بعنوان الدليل ، لإمكان أن يقال : إنّ هذا الخبر يدلّ على تعميم قول الزور الباطل في معناه ، أو في كيفيّة قرائته ، فيصير هذا الخبر قرينة على أنّ حمل الغناء على قول الزور في الأخبار باعتبار الصوت أيضاً ، ولعلّه لذا جعله مؤيّداً .

وقال المحقّق الشيرازي الكبير[٢] : « وليس المراد من الأخبار الدالّة

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢١.

(٢) الحاشية على المكاسب: ٩١.

يغنّي: أحسنت، ويشهد له [١] قول عليّ بن الحسين عليه السلام في مرسلة الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت: «لا بأس لو اشتريتها فذكّرتك [٢] الجنّة»، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء.

ولو جعل [٣] التفسير من الصدوق:

على أنّ قول الزور أو لهو الحديث الغناء حصر مدلولها في ذلك حتّى ينافيه الحديث المزبور».

وقد صرّح في بعض الأخبار الواردة في تفسير آية لهو الحديث بأنّ منه الغناء، وهو أيضاً يدلّ على عدم دلالة الأخبار على حصر قول الزور أو لهو الحديث بالغناء.

[١] أي يشهد لكون الغناء المحرّم من مقولة الكلام.

[٢] من باب التفعيل، أي لا بأس باشتراء الجارية المغنّية التي تذكّر الجنّة بتغنّيها، وشهادة قوله عليه السلام هذا على أنّ الغناء من مقولة الكلام مبنيّة على كون قوله عليه السلام: «**التي ليست بغناء**» صفة لما أُضيف إليه القراءة بأقسامه الثلاثة، أو خصوص الأخير منها؛ إذ تذكير الجارية بألحانها ونغماتها الجنّة بقراءة القرآن والزهد والفضائل لا يمكن تصويره إلّا أن يكون تغنّيها وتذكيرها بأداء الألفاظ الصادرة باللسان، ومن المعلوم أنّ صدورها باللسان يجعله من مقولة الكلام.

[٣] جواب عن سؤال مقدّر.

وملخّص السؤال: هو أنّ الاستشهاد بقوله عليه السلام: «**على أنّ الغناء من مقولة الكلام**» متوقّف على أن يكون التفسير وهو قوله: «**يعني بقراءة القرآن، والزهد، والفضائل التي ليست بغناء**» من تتمّات كلمات الإمام عليه السلام، وهو غير معلوم، وذلك لاحتمال أن تكون هذه الجملة بتمامها من قول شيخنا الصدوق. إذن فالاستشهاد بقول الإمام عليه السلام غير تامّ.

دلّ [١] على الاستعمال أيضاً. وكذا لهو [٢] الحديث؛ بناءً [٣] على أنّه من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيختصّ الغناء المحرّم بما كان مشتملاً على

---

[١] وملخّص الجواب: هو أنّ الاستشهاد المذكور تامّ حتّى لو كان التفسير من قول الصدوق؛ وذلك لأنّ تفسير الصدوق أيضاً يدلّ على أنّ الغناء من مقولة الكلام، واستعمل فيما هو من مقولة الكلام؛ لأنّه من أهل اللسان، وقوله كقول أحد اللغويّين.

[٢] هذا عطف على قوله: «لتفسير قول الزور به»، وهو بمنزلة التعليل لظهور الطائفة الثانية فيما ادّعاه من كون الغناء من مقولة الكلام والحديث، يعني كما أنّ تفسير قول الزور بالغناء في الطائفة الأُولى من الروايات يدلّ على أنّ الغناء من مقولة الكلام، كذلك تفسير لهو الحديث بالغناء في الطائفة الثانية من الروايات يدلّ على أنّ الغناء من مقولة الكلام.

[٣] أي دلالة تفسير لهو الحديث بالغناء في الطائفة الثانية من الروايات على كون الغناء من مقولة الكلام مبنيّة على أن تكون إضافة اللهو إلى الحديث من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، نظير إضافة جرد قطيفة وحامض الخلّ بأن يكون المصدر بمعنى اسم الفاعل، أي الحديث الملهي، وهو المشتمل على الكلمات اللهويّة.

وأمّا بناءً على كون الإضافة من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة بأن تكون الإضافة بمعنى اللام يعني لهواً كائناً للحديث ومنسوباً إليه، فلا ظهور للروايات المفسّرة في كون الغناء من مقولة الكلام؛ إذ إضافة اللهو إلى الحديث وانتسابه إليه أعمّ من أن يكون اللهو في مدلول الحديث، أو أن يكون في كيفيّته، ومع وجود هذا الاحتمال لا تكون دلالة هذه الطائفة من الروايات على كون الغناء من مادّة الكلام تامّةً، ولأجل هذا الاحتمال الثاني يكون

الكلام الباطل، فلا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة ولو لم يكن في كلام بالباطل [١]. ومنه [٢] تظهر الخدشة في الطائفة الثالثة [٣]، حيث [٤] إنّ مشاهد [٥] الزور التي مدح الله تعالى من [٦]

الظهور في الطائفة الثانية أدون من الطائفة الأُولى، ولذا عطفها شيخنا الأنصاري ﷺ على الطائفة الأُولى بكلمة «بل».

[١] وذلك لقصور المقتضي فإذا لاحظت الروايات المفسّرة للآيات، وغيرها، ترى أنّ المستفاد منها حرمة خصوص الغناء المشتمل على الكلمات الباطلة.

[٢] أي ممّا ذكرناه من الخدشة في الاستدلال بظهور الطائفة الأُولى، والطائفة الثانية من الأخبار في أنّ الغناء من مقولة الكلام.

[٣] التي فسّر فيها الزور بالغناء أيضاً في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ**﴾.

[٤] بيان للخدشة في الطائفة الثالثة من الأخبار. وملخّصها: أنّ الله سبحانه وتعالى مدح الذين لا يشهدون مجالس الزور التي يغنّى فيها بالكلام الباطل، فإذا لم يكن الغناء مشتملاً على الكلام الباطل لم يكن حراماً، ولم يكن الحضور في تلك المجالس مبغوضاً.

[٥] جمع مشهد، وهو محضر الناس ومجتمعهم. مشاهد الزور أي المجالس التي يتغنّى فيها بالأباطيل من الكلام.

إن قلت: لم يذكر في الآية اسم ولا رسم من المشاهد، فكيف قال الشيخ إنّه تعالى مدح مَن لا يحضر مشاهد الزور؟

قلت: إنّ المشاهد يستفاد من قوله تعالى: ﴿**يَشْهَدُونَ**﴾ بمعنى يحضرون؛ لأنّ الحضور لا بدّ فيه من محضر، والشهود من مشهد.

[٦] كلمة «من» موصولة، وهي مفعول لقوله: «مدح»، أي مدح الله تعالى

هي [١] مجالس التغنّي بالأباطيل من الكلام. فالإنصاف أنّها [٢] لا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة [٣]، إلّا [٤] من حيث إشعار لهو الحديث بكون الحديث على إطلاقه مبغوضاً له تعالى، وكذا الزور [٥] بمعنى الباطل،

الأشخاص الذين لا يحضرون مجالس الزور.

[١] خبر لقوله: «إنّ مشاهد الزور».

وملخّص الكلام: أنّ هذه الطائفة أيضاً أخصّ دلالة من المدّعى؛ إذ المستفاد منها حرمة الحضور في مجالس التغنّي بالكلام الباطل، والمدّعى حرمة الغناء الذي هو من كيفيّات الصوت، سواء كان في ضمن الكلام الباطل أم لا.

[٢] أي الطوائف الثلاث من الروايات.

[٣] وهي الصوت المجرّد عن الكلام، أو الصوت المشتمل على الكلام غير الباطل.

[٤] استثناء للطائفة الثانية من الطوائف الثلاث، وهي التي فسّرت الغناء بلهو الحديث، أي إنّ لهو الحديث مشعر بأنّ الموضوع للحرمة وهو عنوان اللهو مبغوض عند الله، سواء كان في ضمن الكلام أو في كيفيّة الصوت، لما قرّر في محلّه من أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّيّة.

إذن فالطائفة الثانية من الأخبار تفي بالمطلوب، وتدلّ على أنّ الغناء حرام مطلقاً.

[٥] وفي هذا إشارة إلى أنّ الزور في ﴿قَوْلَ الزُّورِ﴾ الوارد في الآية التي وردت الطائفة الثالثة في تفسيرها فيه إشعار بأنّ المبغوض هو الباطل، سواء كان في نفس الكلام أو في كيفيّة الصوت، فعلى هذا تشعر الطائفة الأُولى والثالثة أيضاً بحرمة الغناء مطلقاً.

وإن [١] تحقّقا في كيفيّة الكلام، لا في [٢] نفسه، كما إذا [٣] تغنّى في كلام حقّ من قرآن، أو دعاء، أو مرثيّة.

وبالجملة [٤]: فكلّ صوت يعدّ في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت [٥] به لهواً وباطلاً فهو [٦] حرام.

وممّا يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً وباطلاً ولغواً: رواية [٧] عبدالأعلى، وفيها [٨] ابن فضّال، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء

---

[١] كلمة «إن» وصليّة، أي تدلّ على حرمة الزور والباطل، وإن تحقّقا في كيفيّة الكلام.

[٢] أي لا يتحقّق اللهو والزور في نفس الكلام الذي لا يكون باطلاً.

[٣] مثال للتغنّي الموجود في كلام غير باطل، وهو أيضاً يكون حراماً.

[٤] هذا إجمال لما استثناه بقوله: «إلّا من حيث إشعار لهو الحديث...»، يعني أنّ كلّ صوت يعدّ في نفسه لهواً وباطلاً، سواء كان في كيفيّة الكلام أو في نفس الكلام، فهو حرام بمقتضى ما ذكرنا من الإشعار.

[٥] أي الكلام الذي يوجد الصوت به، وقوله: «لهواً وباطلاً» مفعول لقوله: «يعدّ».

[٦] خبر لقوله: «فكلّ صوت...»، أي كلّ صوت يعدّ لهواً وباطلاً فهو حرام، سواء كان ما يتغنّى به قرآناً أو باطلاً.

[٧] مبتدأ مؤخّر، وخبره المقدّم: «وممّا يدلّ...».

[٨] كأنّ مراده أنّ وجود بني فضّال في سند الرواية كافٍ في حجّيّة الخبر للأمر بالأخذ برواياتهم، وقد روى محمّد بن الحسن في كتاب الغيبة، عن أبي الحسين التمام، عن عبدالله الكوفي خادم الحسين بن روح، عن الحسين بن روح، عن أبي محمّد الحسن بن عليّ، أنّه سئل عن كتب بني

وقلت: إنّهم [١] يزعمون أنّ رسول الله ﷺ رخّص [٢] في أن يقال: جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم، فقال [٣]: كذبوا إنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ [٤] * لَوْ أَرَدْنَا [٥] أَن نَّتَّخِذَ لَهواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِن لَدُنَّا [٦] إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ [٧] نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ [٨]

فضّال، فقال: «خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا».

[١] أي العامّة يقولون.

[٢] أي جوّز الغناء في الكلام المذكور، وذلك لما روي عن عائشة: «أنّ جارية من الأنصار تزوّجت، فقال النبيّ ﷺ: **ألا أرسلتم معها من يقول: أتيناكم، أتيناكم، فحيّانا فحيّاكم**».

[٣] أي فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**إنّ العامّة كذبوا في إسناد تجويز الغناء إلى رسول الله ﷺ**»، وهذا الإنكار الشديد منه دليل على حرمة الغناء، واستشهد على إثبات عدم تجويزه ﷺ للغناء بأنّه مصداق للّعب واللهو، والآية تنفيهما بقوله: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾**(١).

[٤] أي لأجل اللعب وبلا غاية ومصلحة.

[٥] كأنّه تعليل لعدم خلق السماء والأرض وما بينهما لاعبين.

[٦] عن الصافي: قيل: أي من جهة قدرتنا، أو من عندنا ممّا يليق بحضرتنا من الروحانيّات لا من الأجسام.

[٧] أي لا نكتفي بعدم اتّخاذنا اللهو، بل نمحوه ونسلّط الحقّ على الباطل.

[٨] أي يدمغ الحقّ الباطل ويهلكه.

---

(١) الأنبياء ٢١: ١٦.

فَإِذَا [١] هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ [٢] الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾[١]، ثمّ قال [٣]: ويل لفلان ممّا يصف، رجل لم يحضر المجلس» إلى آخر الخبر[٢].

فإنّ الكلام [٤] المذكور

---

[١] أي بعد تسليط الحقّ على الباطل وهلاكه، فالباطل زاهق أي هالك.

زهق الشيء يزهق، أي هلك.

[٢] وتطبيق هذه الجملة على مورد السؤال أيضاً يدلّ على استنكاره عليه السلام على مَن افترى على النبيّ في نسبته جواز التغنّي إليه صلى الله عليه وآله، ويدلّ على حرمة الغناء.

[٣] أي قال الراوي: «قال الإمام عليه السلام: ويل لفلان ممّا هو يصف النبيّ صلى الله عليه وآله في ترخيصه الغناء»، والحال أنّ الواصف له رجل لم يكن حاضراً مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله، فكيف رأى ترخيصه ونقله لغيره منه صلى الله عليه وآله.

ولا يخفى أنّ قوله عليه السلام: «ويل لفلان...» إمّا راجع إلى ما رواه غير عائشة، وإمّا إشارة إليها، والتغيير في التعبير للتقيّة.

[٤] تقريب لدلالة الرواية المذكورة على حرمة الغناء، وهو أنّ جملة: «**جئناكم جئناكم فحيّونا**» قد رخّص فيها النبيّ صلى الله عليه وآله بزعمهم، وقد أنكر الإمام عليه السلام ترخيصه صلى الله عليه وآله فيها، ببيان أنّه لهو وباطل. والله سبحانه وتعالى قد أخبر في كتابه عن مذمّة اللعب واللهو، وهذا الإنكار الشديد لا يتناسب مع هذه الجملة المذكورة؛ لأنّها ليست بالباطل واللهو اللذين يكذّب الإمام عليه السلام رخصة النبيّ صلى الله عليه وآله فيهما.

إذن فليس الإنكار الشديد من الإمام إلّا في الترخيص في التغنّي بهذه

---

(١) الأنبياء ٢١: ١٦ ـ ١٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

المرخّص فيه بزعمهم ليس [١] بالباطل واللهو اللذين يكذّب الإمام عليه السلام رخصة النبيّ صلى الله عليه وآله فيه، فليس الإنكار الشديد، وجعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو بالباطل إلّا من جهة التغنّي به.

ورواية [٢] يونس: قال: «سألت الخراساني [٣] عن الغناء وقلت: إنّ العبّاسي زعم أنّك ترخّص في الغناء.

فقال: كذب الزنديق، ما [٤] هكذا قلت له. سألني عن الغناء فقلت له: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال [٥] له: يا فلان، إذا ميّز الله

الجملات.

[١] خبر لقوله: «فإنّ الكلام...».

[٢] عطف على رواية عبدالأعلى، يعني وممّا يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً وباطلاً رواية يونس.

[٣] والمراد من الخراساني هو الرضا عليه السلام، ومن العبّاسي هو هشام بن إبراهيم العبّاسي، كما في بعض الحواشي، ويشهد له ما رواه ريّان بن الصلت، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ هشام بن إبراهيم العبّاسي يزعم أنّك أحللت الغناء، فقال: **كذب الزنديق...**» إلى آخر ما في رواية يونس المنقولة في المتن، وهشام هذا ـ على ما حكي عن العيون ـ راشدي كان من أخصّ الناس عند الرضا عليه السلام قبل أن يحمل إلى مرو، وكان عالماً ـ إلى أن قال: ـ فلمّا حمل أبو الحسن عليه السلام اتّصل هشام بذي الرئاستين، فحظى بذلك عندهما، وكان لا يخفى عليهما من أخباره شيئاً، وجعل المأمون ابنه في حجره، وقال: أدّبه، فسمّى هشام العبّاسي.

[٤] كلمة «ما» نافية، أي ما قلت للعبّاسي بأنّ الغناء مرخّص فيه.

[٥] أي قال أبوجعفر للرجل السائل عن حكم الغناء.

بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟

قال [١]: مع الباطل.

فقال عليه السلام: حسبك [٢] فقد حكمت(١).

ورواية [٣] محمّد بن أبي عبّاد، وكان مستهتراً [٤] بالسماع، ويشرب النبيذ، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن السماع. قال: لأهل الحجاز فيه رأي [٥]، وهو في حيّز الباطل واللهو، أما سمعت [٦] الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً﴾(٢)**».**

---

[١] أي قال الرجل السائل إنّ الغناء يكون مع الباطل.

[٢] أي يكفيك قولك: إنّ الغناء مع الباطل، وقد بيّنت حكم الغناء بأنّه حرام، ولا يحتاج إلى الجواب؛ لأنّ الغناء إذا كان من الباطل يكون حراماً.

[٣] وهي أيضاً عطف على رواية عبدالأعلى، أي ممّا يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً وباطلاً رواية محمّد بن أبي عبّاد.

[٤] من باب الاستفعال، أي الحريص، ومن له ولع في استماع الغناء، أي كان حريصاً في أن يسمع الغناء ويشرب النبيذ. والسماع ـ بفتح السين ـ: الغناء، وكلّ ما التذّته الأذن من صوت حسن فهو غناء.

[٥] أي رأيهم مستقرّ على الجواز، ولكنّه حرام؛ لأنّه لهو وباطل.

[٦] الاستدلال من الإمام عليه السلام على حرمة الغناء بالآية الشريفة، أي إذا مرّ المؤمنون بأهل اللغو مرّوا معرضين عنهم، يدلّ على أنّ الإعراض عن مجالس اللهو مطلوب، ومجالستهم مبغوضة عند الشارع.

---

(١) وسائل الشيعة: الحديث ١٣.

(٢) الفرقان ٢٥: ٧٢.

والغناء من السماع، كما نصّ عليه [١] في الصحاح.

وقال [٢] أيضاً: جارية مسمعة، أي مغنّية.

وفي رواية [٣] الأعمش الواردة في تعداد الكبائر قوله [٤]: «والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار».

وقوله [٥] عليه السلام ـ وقد سئل عن الجارية المغنّية ـ: «قد يكون للرجل جارية تلهيه، وما [٦] ثمنها إلّا كثمن الكلب».

وظاهر هذه الأخبار [٧]

---

[١] صرّح في الصحاح، أي على أنّ الغناء من السماع ـ بفتح العين ـ حيث قال في مادّة غ ن ى: «**والغناء** ـ بالكسر ـ: من السماع»، وقال في مادّة س م ع: «**المسمّعة**: المغنّية». والنتيجة: أنّ السماع في الرواية بمعنى الغناء ولمّا كان الاستدلال بالرواية على ما ادّعاه مبنيّاً على شمول السماع فيها للغناء ذكر هذا الكلام تتميماً للاستدلال.

[٢] أي قال صاحب الصحاح أيضاً في مادّة س م ع.

[٣] أي هذه الرواية أيضاً ممّا تدلّ على حرمة الغناء وهي رواية الأعمش التي وردت في بيان تعداد المعاصي الكبيرة.

[٤] مبتدأ مؤخّر، وقوله: «وفي رواية أعمش» خبر مقدّم، أي قوله عليه السلام في رواية الأعمش يدلّ على حرمة الغناء.

[٥] أي قوله عليه السلام أيضاً ممّا يدلّ على حرمة الغناء.

[٦] مقول لقول الإمام عليه السلام. وهذه الجملة محلّ الاستشهاد وهي التي استدلّ بها على حرمة الغناء، بدعوى: أنّ هذا العمل لو لم يكن حراماً لم يكن ثمنها كثمن الكلب.

[٧] أي ظاهر الأخبار المتقدّمه بتمامها أنّ حرمة الغناء إنّما تكون من جهة

بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل ،فالغناء وهي من مقولة الكيفيّة للأصوات كما سيجيئ . إن كان مساوياً للصوت اللهوي والباطل ، كما هو الأقوى ، وسيجيئ ، فهو [١] وإن كان [٢] أعمّ وجب تقييده [٣] بما كان من هذا العنوان ، كما أنّه [٤] لو كان أخصّ وجب التعدّي منه [٥] إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

وبالجملة [٦]: فالمحرّم هو ما كان من لحون أهل الفسوق والمعاصي التي [٧] ورد النهي عن قراءة القرآن بها ،

أنّه مصداق اللهو والباطل ، فيكون الغناء الحرام هو الغناء الذي يصدق عليه عنوان اللهو والباطل .

[١] جواب الشرط ، أي فهو المطلوب ، أي يثبت حرمة الغناء اللهوي .

[٢] أي إن كان الغناء أعمّ من الصوت اللهوي ـ كما في بعض الكلمات ـ حيث إنّهم يقولون : إنّ بعض الاغنية ليس بصوت لهوي كالقرآن والدعاء .

[٣] أي تقييد الغناء المحرّم بما إذا كان معنوناً بالعنوان اللهوي ، ويقال : إنّ الغناء حرام إذا كان لهويّاً .

[٤] أي الغناء لو كان أخصّ من الصوت اللهوي بأن صدق الصوت اللهوي على ما لم يصدق عليه الغناء .

[٥] أي من الغناء الذي يصدق عليه الصوت اللهويّ إلى مطلق الصوت اللهويّ ، ويقال بحرمة الصوت اللهويّ وإن لم يصدق عليه عنوان الغناء ، فالمعيار في الحرمة بصدق الصوت اللهوي .

[٦] أي خلاصة الكلام أنّ الغناء المحرّم هو الغناء الذي يكون من ألحان أهل الفسوق والعصيان .

[٧] صفة لقوله : « لحون » ، أي اللحون التي ورد النهي عنها حتّى في قراءة

سواء [١] أكان مساوياً للغناء أم أعمّ ، أو أخصّ ، مع [٢] أنّ الظاهر أن ليس الغناء إلّا هو وإن اختلفت فيه [٣] عبارات الفقهاء واللغويّين.

فعن المصباح [٤]: «إنّ الغناء الصوت».

وعن آخر [٥]: «إنّه مدّ الصوت».

وعن النهاية: عن الشافعي «أنّه تحسين الصوت وترقيقه».

وعنها أيضاً: «أنّ كلّ مَن رفع صوتاً ووالاه [٦] فصوته عند العرب غناء»، وكلّ هذه المفاهيم [٧] ممّا يعلم عدم حرمتها، وعدم صدق الغناء عليها [٨]،

القرآن بها.

[١] أي سواء كان اللهو مساوياً للغناء، أم كان اللهوّ أعمّ من الغناء، أم كان أخصّ منه.

[٢] من هنا شرع المصنّف في بيان معنى الغناء وحقيقته، حيث قال: «الظاهر أنّ الغناء ليس إلّا ما هو من لحون أهل الفسوق والمعاصي، فإنّ الغناء المحرّم ما كان من لحون أهل الفسوق والعصيان». وهذا هو مختار شيخنا الأعظم ﷺ.

[٣] أي في تفسير الغناء اختلفت كلماتهم.

[٤] من هنا شرع شيخنا الأنصاري ﷺ في ذكر التعاريف المنقولة في الغناء.

[٥] أي حكي عن لغويّ آخر أنّ الغناء استطالة الصوت.

[٦] أي تابع بعض صوته بعضاً.

[٧] أي التعاريف للغناء، وهي كانت أربعة أقوال: الصوت، مدّ الصوت، تحسين الصوت وترقيقه، ورفع الصوت مع التوالي.

[٨] أي على المفاهيم والتعاريف الأربعة.

إن قلت: كيف لا يصدق الغناء عليها مع أنّ اللغويّين قد عرفوا الغناء بها.

قلت: إنّ مقصود الشيخ عدم صدق الغناء الذي هو موضوع للحرمة على

فكلّها [١] إشارة إلى المفهوم المعيّن عرفاً. والأحسن من الكلّ [٢]: ما تقدّم من الصحاح. ويقرب منه [٣] المحكيّ عن المشهور بين الفقهاء: من أنّه [٤] مدّ الصوت المشتمل على الترجيع [٥] المطرب. والطرب على ما في الصحاح خفّة [٦] تعتري الإنسان لشدّة [٧] حزن أو سرور.

التعاريف التي ذكرها اللغويّون.

[١] أي هذه المفاهيم المذكورة للغناء كلّها. إشارة إلى المعنى المعيّن، وهو ما يصدق عليه الغناء عرفاً.

[٢] أي الأحسن من جميع التعاريف المذكورة للغناء، ووجه الأحسنيّة إرجاعه إلى العرف، كما سيصرّح به المصنّف ﷺ بعد ذلك بقوله: ولقد أجاد في الصحاح حيث فسّر الغناء بالسماع، وهو المعروف عند العرف، انتهى كلامه.

وقال الشهيدي: «والسماع الذي جعله في الصحاح في تفسير الغناء من أفراد ما يسمّى في العرف سماعاً».

[٣] أي يقرب من قول الصحاح القول المحكيّ عن المشهور في تعريف الغناء، فإنّ هذا التعريف أيضاً قريب من تعريف الصحاح في الحسن، فيكون تعريفاً حسناً.

[٤] أي الغناء عبارة عن مدّ الصوت واستطالته.

[٥] **رجّع في صوته**: ردّده في حلقه وكرّره في حلقه.

[٦] **الخفّة** -بكسر الخاء- ضدّ الثقل، تكون في الجسم والعقل والعمل، وهي حالة نفسانيّة تعرض الإنسان وتخرجه عن حالة طبيعيّة متوازنة أوّليّة كان عليها قبل استماع الغناء.

[٧] أي لأجل شدّة حزن أو شدّة سرور، فإنّها توجب عروض الخفّة على الإنسان.

وعن الأساس [١] للزمخشري: «خفّة لسرور أو همّ». وهذا القيد [٢] هو المدخل [٣] للصوت في أفراد اللهو. وهو [٤] الذي أراده الشاعر بقوله: «أطرباً وأنت قنسري» أي شيخ كبير، وإلّا [٥] فمجرّد السرور والحزن [٦] لا يبعد عن الشيخ الكبير.

وبالجملة [٧]: فمجرّد مدّ الصوت لا مع الترجيع المطرب أو ولو مع الترجيع لا يوجب [٨] كونه لهواً، ومَن اكتفى بذكر الترجيع [٩] كالقواعد أراد به [١٠] المقتضي للإطراب.

---

[١] أي عن أساس اللغة للزمخشري في تعريف الغناء أنّ الطرب خفّة...

[٢] والمراد متـه الخفّة الناشئة من السرور أو الحزن المأخوذة في تعريف الطرب.

[٣] بصيغة اسم الفاعل، أي هذا القيد هو الذي قد أدخل الصوت في أفراد اللهو، فيكون الصوت المطرب الموجب للخفّة صوتاً لهويّاً يعبّر عنه بالغناء.

[٤] أي السرور البالغ حدّ الخفّة واللهو.

[٥] أي إن لم يكن المراد من الطرب ما ذكرناه من الخفّة، بل كان المراد منه مجرّد السرور أو الحزن.

[٦] أي السرور والحزن المجرّدان عن الخفّة.

[٧] أي خلاصة الكلام أنّ الصوت المجرّد عن الخفّة، سواء كان مع الترجيع أو بلا ترجيع، لا يصدق عليه عنوان اللهو.

[٨] هذه الجملة خبر لقوله: «فمجرّد...».

[٩] أي كلّ مَن عرّف الغناء بأنّه الصوت المرجّع، من دون ذكر قيد الاطراب فيه، كالعلّامة في القواعد، حيث خالف المشهور الذين عرّفوا الغناء بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

[١٠] أي أراد بالترجيع الترجيع المطرب الموجب للخفّة، وليس مقصوده

قال [١] في جامع المقاصد في الشرح: «ليس مجرّد مدّ الصوت محرّماً وإن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حدّ يكون مطرباً بالترجيع المقتضي للإطراب»، انتهى.

ثمّ [٢] إنّ المراد [٣] بالمطرب ما كان مطرباً في الجملة بالنسبة إلى المغنّي أو المستمع، أو ما كان من شأنه الاطراب، ومقتضياً له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت [٤] أو غيره [٥].

مطلق الترجيع.

[١] غرضه من ذكر كلام جامع المقاصد إثبات أنّ الترجيع وحده لا يكفي في صدق الغناء على الصوت، بل يعتبر فيه ـ مضافاً إلى الترجيع ـ أن يكون مطرباً بسبب الترجيع.

[٢] من هنا شرع الماتن في بيان أنّ المراد بالطرب المأخوذ في تعريف الغناء ليس الطرب الفعلي، بأن يكون مطرباً بالنسبة إلى المعنى والمستمع جميعاً، بل المراد منه الاطراب الشأني، أو الاطراب الفعلي في الجملة، وهو ﷺ قد اختار الشقّ الثاني، لاحظ كلامه.

[٣] أي مراد كلّ فقيه أخذ قيد الاطراب في تعريف الغناء، هو الصوت الذي كان مطرباً فعلاً، ولكن في الجملة بالنسبة إلى المغنيّ أو المستمع.

[٤] ومقصوده أنّ الغناء له قواعد، فمع مراعاتها يتحقّق الغناء، وهو مقتض للطرب وإن لم يوجب الطرب الفعلي؛ لأنّ المقتضي موجود وعدم وجود الطرب الفعلي إنّما هو لأجل مانع، وهو قبح الصوت.

[٥] كالمرض الموجب لأن ينزعج الشخص من سماع الأغاني والتلذّذ بها، أو أمر نفساني مانع من تحقّق الطرب فيه، كالاضطراب في الفكر أو القلق في النفس، ونحوهما.

وأمّا لو اعتبر [١] الاطراب فعلاً خصوصاً [٢] بالنسبة إلى كلّ أحد، وخصوصاً [٣] بمعنى الخفّة لشدّة السرور أو الحزن، فيشكل [٤]؛ لخلوّ أكثر ما هو غناء عرفاً عنه. وكأنّ هذا [٥] هو الذي دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في الروضة والمسالك بعد تعريف المشهور: قوله [٦]:

---

[١] أي لو اعتبر في تعريف الغناء الاطراب الفعلي، بأن يقال: إنّ الغناء هو الموجب للخفّة فعلاً.

[٢] وفي هذا إشارة إلى أنّ أخذ الاطراب الفعلي في الجملة ممّا لا محذور فيه، وإنّما المحذور يختصّ بما إذا كان المأخوذ فيه الاطراب الفعلي بالجملة، أي بالنسبة إلى كلّ أحد.

[٣] منصوب على الاختصاص، أي ونخصّ ورود الإشكال المذكور بما إذا كان الطرب معناه الخفّة...

[٤] جواب لكلمة «لو» الشرطيّة، أي لو اعتبر الاطراب الفعلي بمعنى الخفّة يكون التعريف المذكور مورد إشكال لكونه غير جامع للأفراد، وهو خروج أكثر ما هو غناء عرفاً عن تعريف الغناء.

[٥] أي لزوم الإشكال المذكور ـ وهو خروج أكثر أفراد الغناء من تعريف الغناء على تقدير اعتبار الاطراب الفعلي في تعريف الغناء ـ دعا الشهيد الثاني إلى أن يزيد على تعريف المشهور زيادة.

[٦] مفعول لقوله: «زاد»، أي زاد الشهيد الثاني: «أو ما يسمّى في العرف غناء» على تعريف المشهور.

وتوضيحه: أنّ المشهور قد عرّفوا الغناء بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، من دون ذكر قيد الاطراب، والشهيد لمّا رأى أنّ التعريف المذكور مبتلى بالإشكال ـ وهو خروج أكثر أفراد الغناء العرفي عن هذا

«أو ما يسمّى في العرف غناءً» ، وتبعه [١] في مجمع الفائدة وغيره ، ولعلّ هذا [٢] أيضاً دعا صاحب مفتاح الكرامة إلى زعم أنّ الاطراب في تعريف الغناء غير الطرب المفسّر في الصحاح بخفّة لشدّة سرور أو حزن ،

التعريف ـ أضاف إلى تعريف المشهور قوله : «أو ما يسمّى في العرف غناءً» .

[١] أي تبع الشهيد الثاني في هذه الزيادة المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة وغيره من كتبه ، ويحتمل بعيداً أن يقال : إنّه عطف على فاعل «وتبعه» ، أي وتبع الشهيد الثاني غير صاحب مجمع الفائدة أيضاً .

[٢] أي لزوم الإشكال على أخذ الاطراب الفعلي في تعريف الغناء ، كما دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في تعريف المشهور زيادة قد عرفتها ، كذلك دعا صاحب مفتاح الكرامة إلى أن يعتقد بأنّ الاطراب المأخوذ في تعريف الفقهاء للغناء يغاير معنى الاطراب عند اللغويّين دفعاً للإشكال المذكور .

وخلاصة ما ذكره صاحب مفتاح الكرامة في دفع الإشكال هو : أنّ خروج أكثر أفراد الغناء عن تعريف الغناء إنّما يلزم لو فسّر الاطراب الواقع في تعريف الفقهاء الغناء بمثل تفسير اللغويّين للطرب ، ولكنّ الأمر ليس كذلك ؛ وذلك للفرق بين التفسيرين ، فالطرب في تعريف الفقهاء أعمّ من تعريف اللغويّين له ؛ لأنّ الاطراب في تعريفهم هو السرور والالتذاذ من مدّ الصوت وترجيعه وإن لم تحصل الخفّة للمغنّي أو المستمع ، وأمّا عند اللغويّين فيكون الطرب بمعنى الخفّة الحاصلة من السرور والحزن .

إذن فالإشكال إنّما يتوجّه على التعريف بناءً على أخذ الطرب اللغوي في تعريف الغناء ولا يتوجّه عليه بناءً على تعريف الفقهاء ، فإنّ حصول الطرب المفسّر عند الفقهاء لكلّ واحد من المغنّي والمستمع أمر طبيعي ينسب منكره إلى الكذب ، إلّا أن يكون المنكر مريضاً .

وإن توهّمه [١] صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا. واستشهد [٢] على ذلك بما في الصحاح: من أنّ التطريب في الصوت مدّه وتحسينه [٣]، وما [٤] عن المصباح: من انّ طرّب في صوته: مدّه ورجّعه،

قال الشهيدي في توضيح قوله: « إنّ الاطراب في تعريف الغناء غير الطرب » يعني زعم أنّ الطرب المشتقّ منه الاطراب المأخوذ في تعريف الغناء عند مشهور الفقهاء لاشتماله على الطرب إنّما هو بحسب المعنى غير الطرب الذي فسّره في الصحاح بخفّة لشدّة سرور أو حزن، وإلّا فلا إشكال في أنّ الاطراب غير الطرب.

[١] كلمة « إن » وصليّة. هذا الكلام لصاحب مفتاح الكرامة، فإنّه بعد ما زعم أنّ الطرب عند الفقهاء معناه يغاير الطرب عند اللغويّين، قال: « إنّ صاحب مجمع البحرين توهّم الاتّحاد بينهما ».

وقال الشهيدي: « إنّ ضمير المفعول في (توهّمه) هو الاتّحاد المدلول عليه بالكلام السابق.

[٢] أي استشهد صاحب مفتاح الكرامة على التغاير بين الطرب في اصطلاح الفقهاء وبين الطرب عند أهل اللغة.

[٣] هذا هو **الاستشهاد الأوّل** من صاحب مفتاح الكرامة لإثبات التغاير بين الاصطلاح الفقهي وبين الاصطلاح اللغوي.

وملخّصه: أنّ صاحب الصحاح قال في مادّة « طرب »: إنّ التطريب في الصوت مدّه وتحسينه، ولم يقل إنّه هو الخفّة الحاصلة من الإنسان، وحيث إنّه كان في مقام بيان حقيقة التطريب ولم يأخذ هذا القيد في تعريفه، فهو دليل على عدم كون هذا القيد دخيلاً في حقيقة الطرب عند اللغويّين.

[٤] أي استشهد صاحب مفتاح الكرامة بما عن المصباح، وهذا **استشهاد ثانٍ**

وفي القاموس [١]: الغناء [٢] ككساء من الصوت ما طرّب به، وأنّ التطريب [٣]: الاطراب كالتطرّب والتغنّي.

قال [٤] ﷺ: فتحصّل من ذلك [٥] أنّ المراد بالتطريب والاطراب غير الطرب بمعنى الخفّة لشدّة حزن أو سرور، كما توهّمه [٦] صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا،

على التغاير بين الاصطلاحين، وتقريب الاستشهاد بقول المصباح كاستشهاده بقول الصحاح، ولا وجه للإعادة.

[١] **استشهاد ثالث** من صاحب مفتاح الكرامة على التغاير بين الاصطلاحين.

[٢] أي قال صاحب القاموس في مادّة «غنى: «الغناء ـ ككساء، أي على وزن كساء ومثلها في كونها ممدودة ـ: من الصوت ما طرب به».

[٣] وقال في مادّة طرب التطريب: «الاطراب كالتطريب والتغنّي، فكما أنّ التطرّب والتغنّي شيء واحد، كذلك التطريب والاطراب شيء واحد.

وتقريب الاستشهاد بما في القاموس، قد ظهر من الاستشهاد بما في الصحاح، ولا وجه للإعادة.

[٤] أي قال صاحب مفتاح الكرامة.

[٥] أي من مجموع ما ذكر في الصحاح والمصباح والقاموس، وتوضيح التحصّل ما عرفت من أنّ قيد الخفّة لم يكن مأخوذاً في تعريف اللغويّين للطرب، مع أنّهم في مقام بيان وتفسير حقيقته، فعدم ذكرهم القيد المذكور في تعريف الطرب دليل على عدم كونه دخيلاً في مفهومه وحقيقته.

[٦] أي كما توهّم كون الطرب في تعريف الفقهاء بمعنى الخفّة، فإنّ الأمر ليس كما توهّمه، بل انّ الطرب في تعريف الفقهاء لا يكون بمعنى الخفّة، بخلاف الطرب في اللغة. والذي يدلّ على كون صاحب مجمع البحرين مخالفاً له

فكأنّه [١] قال في القاموس: « الغناء من الصوت ما مدّ وحسّن ورجّع » فانطبق على المشهور؛

تعبيره بالتوهّم.

[١] من هنا أراد أن يرجع كلام اللغويّين إلى كلام الفقهاء، ويبيّن أنّ كليهما متّفقان فيأنّ الاطراب المأخوذ في تعريف الغناء غير الطرب بمعنى الخفّة. والنتيجة: أنّ الخفّة لم تؤخذ في تعريف الغناء كي لا يكون التعريف جامع الأفراد، أي كأنّ صاحب القاموس قال: « إنّ الغناء من الصوت ما مدّ وحسّن ورجّع ».

إن قلت: كلام القاموس لا ينطبق على كلام المشهور؛ لأنّ الموجود في كلام القاموس الغناء من الصوت ما طرب به، وأنّ التطريب والاطراب كالتطرّب والتغنّي، والموجود في كلام المشهور: أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب. فأين أحدهما من الآخر.

قلت: إنّ القاموس قدعرّف الغناء بالاطراب والتطريب، وهما من لوازم الترجيع، فيكون معلولاً له.

إن شئت فقل: إنّ تعريف الغناء بأنّه من الصوت ما طرب به عبارة أُخرى عن تعريفه بأنّه من الصوت ما مدّ وحسّن ورجّع؛ لأنّ معنى قوله: « طرّب في صوته: مدّه ورجّعه ».

وبعبارة ثالثة: يستنتج من تفسير القاموس الغناء بالتطريب في قوله: « ما طرب به » مع جعله التطريب والاطراب والتطرّب بمعنى واحد، وهو التغنّي بضميمة تفسير صاحب الصحاح والمصباح التطريب في الصوت بالمدّ والتحسين، كما في كلام الصحاح، وبالمدّ والترجيع كما في كلام المصباح أنّ المراد من التطريب المأخوذ في تعريف الغناء هو المدّ والتحسين والترجيع،

إذ [١] الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس، فكان [٢] لازماً للاطراب والتطريب»، انتهى كلامه [٣].

وفيه [٤]:

والتعريف المذكور ينطبق على تعريف المشهور له، فصاحب القاموس كأنّه قال في تعريف الغناء: إنّه من الصوت ما مدّ وحسّن ورجّع، فانطبق حينئذٍ تعريف القاموس للغناء على تعريف المشهور له.

[١] وهو تعليل لانطباق تعريف القاموس عى تعريف المشهور وهو في الحقيقة جواب عن إشكال مقدّر، وملخّص الإشكال: هو أنّا لو سلّمنا أنّ القاموس كأنّه قال في تعريف الغناء إنّه من الصوت ما مدّ وحسّن ورجّع، ومع ذلك لا ينطبق تعريفه للغناء على تعريف المشهور له، وذلك لاشتمال تعريف القاموس على التحسين دون الاطراب، وهذا عكس تعريف المشهور؛ لاشتماله على الاطراب دون التحسين، ولذا علّل صاحب مفتاح الكرامة قوله: بانطباق تعريف القاموس على تعريف المشهور بقوله: «إذ الترجيع ...».

وأجاب به عن الإشكال المذكور. وملخّصه: أنّ الترجيع من جهة كونه عبارة عن تقارب ضروب حركات الصوت والنفس ملازم للتطريب وتحسين الصوت، فاكتفى بذكر الملزوم عن ذكر لازمه.

[٢] أي ما ذكره القاموس من أنّ الغناء من الصوت: ما مدّ وحسّن ورجّع لازم للاطراب والتطريب فإنّهما لا يتحقّقان إلّا مع مدّ الصوت وتحسينه وترجيعه.

[٣] أي انتهى كلام صاحب مفتاح الكرامة حول الاطراب المأخوذ في تعريف الغناء.

[٤] ومن هنا شرع الماتن في الاشكالات التي أوردها على صاحب مفتاح الكرامة الذي بيّن أنّ الاطراب المأخوذ في تعريف الغناء عند الفقهاء يغاير الطرب

أنّ الطرب إذا كان معناه على ما تقدّم من الجوهري والزمخشري هو ما يحصل للإنسان من الخفّة، لا جرم يكون المراد بالاطراب والتطريب إيجاد هذه الحالة [١]، وإلّا [٢] لزم الاشتراك اللفظي، مع أنّهم [٣] لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتقّ منه لفظ التطريب والاطراب، مضافاً [٤] إلى أنّ ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح والمصباح، إنّما هو للفعل القائم

المأخوذ فيه عند اللغويّين.

وأشار إلى الإشكال الأوّل بقوله: «وفيه...». وملخّصه: أنّ ما ذكره صاحب مفتاح الكرامة من التغاير بين الطرب المأخوذ في تعريف الغناء عند اللغويّين وبين الاطراب المأخوذ في تعريفه عند الفقهاء مستلزم لأن يكون الطرب لفظاً مشتركاً بين المعنيين بالاشتراك اللفظي، وهو مقطوع الخلاف؛ إذ لم يذكر أحد من اللغويّين والفقهاء معنىً ثانياً للطرب فيكون معناهما أمراً واحداً وهو الخفّة.

[١] وهي الخفّة التي تعتري الإنسان.

[٢] أي وإن لم يكن المراد من التطريب والاطراب إيجاد الخفّة المذكورة لزم أن يكون الطرب مشتركاً لفظيّاً بين إيجاد الخفّة وبين المعنى الذي وضع الاطراب والتطريب له.

[٣] أي مع أنّ اللغويّين لم يذكروا للطرب معنىً آخر غير الخفّة من الحسن والمدّ والترجيع والسرور والالتذاذ حتّى يشتقّ من الطرب الذي هو لغير الخفّة لفظ الاطراب والتطريب كي يكون الطرب موضوعاً لمعنى، والاطراب والتطريب موضوعين لمعنى آخر.

[٤] هذا إشارة إلى الإشكال الثاني على صاحب مفتاح الكرامة الذي قال: «إنّ التطريب والاطراب بمعنى واحد»، وذكر أنّ التطريب بمعنى المدّ

بذي الصوت [١] لا الاطراب القائم بالصوت،

والتحسين. يقال: طرّب في صوته، أي مدّه ورجّعه.

واستشهد لما ذكره بكلام الصحاح والمصباح، حيث نقل عن الصحاح: «إنّ **التطريب في الصوت**: مدّه وتحسينه».

وعن المصباح: «**طرّب في صوته**: مدّه ورجّعه».

وعن القاموس: «إنّ التطريب والاطراب واحد»، فتكون نتيجة كلامه: أنّ التطريب والاطراب بمعنى واحد، وهو مدّ الصوت وترجيعه وتحسينه، والطرب معناه الخفّة.

وملخّص إشكاله عليه: هو أنّا لا نسلّم أن يكون المراد من التطريب المأخوذ في تعريف الغناء غير الطرب المفسّر بالخفّة؛ لأنّ التطريب والاطراب بمعنى واحد، وهو مدّ الصوت وترجيعه وتحسينه، والطرب بمعنى الخفّة؛ وذلك للفرق الواضح بين التطريب والاطراب، فإنّ التطريب عبارة عن إيجاد سبب الخفّة بسبب الترجيع، ومدّ الصوت وتحسينه فيكون الاطراب من أوصاف الصوت، والتطريب من أفعال ذي الصوت.

والنتيجة المترتّبة عليهما الخفّة. إذن لا منافاة بين تفسير الفقهاء للغناء بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب وبين تفسير اللغويّين الغناء بأنّه الخفّة التي تعتري الإنسان، فإنّ نظر الفقهاء إلى السبب، ونظر اللغويّين إلى المسبّب.

[١] لأنّ ما ذكر في الصحاح والمصباح في معنى التطريب من مدّ الصوت وترجيعه وتحسينه للاطراب إنّما هو تفسير بمعنى الاطراب الذي هو قائم بذي الصوت، وما ذكراه يكون من فعل الإنسان الذي هو صاحب الصوت القائم بشخص المطرب؛ لأنّ المدّ والترجيع والتحسين من فعل الإنسان.

وهو [١] المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل الشخص [٢]،

يقال فلان مدّ صوته ورجّعه وحسّنه.

وبعبارة أُخرى: إنّ تعريف الصحاح والمصباح للتطريب تعريف لفعل المطرب، فإنّ المدّ والترجيع والتحسين أفعال صادرة منه، وليس تعريفاً للاطراب القائم بالصوت فيقال في التطريب: إنّ المطرب يرجع ويمدّ ويحسّن صوته، وأمّا في الاطراب فيقال: إنّ الصوت مطرب، فالاطراب المشتقّ من الطرب بمعنى الخفّة من صفات الصوت.

وملخّص الفرق بين التطريب والاطراب هو: أنّ التطريب من أفعال المطرب، والاطراب من صفات صوته، فيكون الاطراب بمعنى الخفّة؛ لأنّ الصوت يوجد الخفّة في المغنّي والسامع، ويوجب عروض حالة خاصّة لهما.

[١] أي الاطراب القائم بالصوت والمشتقّ من الطرب بمعنى الخفّة مأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، حيث قالوا في تعريفه: إنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أي الموجب للخفّة دون الاطراب الذي هو فعل الشخص.

إذن فيكون تعريفهم موافقاً لتعريف اللغويّين له بالخفّة، فإنّ المشهور عرّفوه بالسبب؛ لأنّ التطريب إيجاد الطرب بواسطة المدّ والترجيع والتحسين، والطرب نفس الخفّة، فمن عرّفه بالتطريب عرّفه بالسبب، ومن عرّفه بالطرب فقد عرّفه بالمسبّب، فلا منافاة بين التعريفين.

[٢] كالتطريب من المدّ والترجيع والتحسين، فإنّ المشهور لم يعرّفوا الغناء بهذه الأمور، لما عرفت من أنّها من أفعال المغنّي، وليست من صفات صوته، والغناء من كيفيّات الصوت وأوصافه.

إذن فلا مجال للإشكال بأنّ تعريف المشهور للغناء يغاير تعريف اللغويّين

فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص [١] في صوته إيجاد [٢] سبب الطرب بمعنى [٣] الخفّة بمدّ [٤] الصوت وتحسينه وترجيعه، كما أنّ [٥] تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح بفعل [٦]

له؛ لأنّ المشهور عرّفوه بالمدّ والترجيع والتحسين، واللغويّين عرّفوه بالخفّة الحاصلة للشخص، لما عرفت من عدم التغاير بين الكلامين.

[١] أي معنى تطريب الشخص في عبارة المصباح والصحاح. الفاء في قوله: «فيمكن» تفريع على ما أفاده الشيخ من الفرق بين التطريب والاطراب، من أنّ الأوّل من صفات الفعل الصادر من المطرب وهو الصوت. والثاني: من صفات نفس الصوت، أي: «بعد ما عرفت الفرق بينهما فيمكن أن يكون...».

[٢] خبر لقوله: «يكون...»، أي يكون معنى التطريب إيجاد سبب الطرب ،وسببه عبارة عن مدّ الصوت وترجيعه وتحسينه، والمطرب يصدر منه اطراب السامع، أي إيجاد الخفّة فيه بسبب هذه الأمور.

[٣] تفسير لقوله: «الطرب»، أي الطرب الذي يكون بمعنى الخفّة.

[٤] كلمة «الباء» للسببيّة متعلّقة بقوله: «إيجاد»، أي إيجاد الشخص المطرب الحالة الخاصّة في نفسه أو في السامع بسبب مدّ الصوت.

[٥] تشبيه التطريب بالتفريح لكون الأمر في التفريح أوضح من الأمر في التطريب؛ إذ لا شبهة في أنّ معنى التفريح إيجاد الفرح بأسبابه الموجبة له، فيكون معنى التطريب أيضاً إيجاد أسباب ما يوجب الخفّة، وهو يشبه التفريح من جهة أنّ كليهما من باب واحد، فتكون خصوصيّة الدلالة مشتركة بينهما.

[٦] كلمة «الباء» للسببيّة متعلّقة بقوله: «إيجاد»، أي إيجاد الفرح بسبب

ما يوجبه ، فلا ينافي ذلك [١] ما [٢] ذكر في معنى الطرب.

وكذا [٣] ما في القاموس من قوله: «ما طرب به» يعني [٤] ما أوجد به الطرب. مع أنّه [٥]

إيجاد الأسباب الموجبة للفرح.

[١] أي لا ينافي ما في الصحاح والمصباح من المعنى للتطريب والاطراب ، وهو المدّ والترجيع والتحسين ما ذكر من المعنى للطرب ، من أنّه هي الخفّة التي تعتري الإنسان لشدّة سرور أو حزن.

والوجه في عدم المنافاة بين المعنيين هو : أنّ التطريب إيجاد الطرب بسبب المدّ والترجيع والتحسين ، فمن فسّر الغناء بالتطريب فقد فسّره بما هو سبب لإيجاد الطرب الذي هو بمعنى الخفّة ، ومن فسّره بالطرب فقد فسّره بالمسبّب عن الأسباب المذكورة ، فلا منافاة بين التفسير الأوّل الذي اختاره المشهور وبين التفسير الثاني الذي اختاره اللغويّون.

[٢] الموصول فاعل لقوله : « فلا ينافي » قدّم المفعول عليه.

[٣] أي كذا لا ينافي ما ذكر في الصحاح والمصباح في تفسير الغناء ما ذكره صاحب القاموس في تفسير الغناء من أنّه ما طرب به.

[٤] تفسير من الشيخ لقول القاموس ، أي يكون معنى الغناء ما هو موجد للطرب بمعنى الخفّة ، فإنّ تفسير الصحاح والمصباح وتفسير القاموس كلّها راجع إلى تعريف الغناء بالأسباب الموجدة للطرب ، فلا تنافي بينها ، وكذا لا تنافي بين هذه التعاريف وبين التعريف بالطرب الذي هو ناظر إلى التعريف بالمسبّب.

[٥] قال المحقّق المامقاني : « ليس هذا الكلام اعتراضاً مستقلاً » على ما حكاه عن مفتاح الكرامة ، وإنّما هو ترقّ من إمكان إرادة إيجاد سبب الخفّة إلى لزوم إرادته وعدم إمكان إرادة غيره.

لا مجال لتوهّم كون التطريب بمادّته [١] بمعنى التحسين والترجيع،

وتوضيحه: أنّ الشيخ ﷺ أورد على صاحب مفتاح الكرامة القائل بأنّ المراد بالتطريب والاطراب المأخوذين في تعريف الفقهاء للغناء غير الطرب المفسّر عند اللغويّين بالخفّة، أوّلاً بأنّه يمكن أن يقال: إنّ التطريب ليس هو نفس المدّ، والترجيع والتحسين بالوضع الأصلي، بل يكون معنى التطريب إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفّة، ومعنى الطرب الذي اشتقّ منه الاطراب الخفّة، وهنا عدل عمّا ذكره من إمكان كون التطريب هو إيجاد سبب الخفّة إلى لزوم إرادة إيجاد سبب الخفّة من التطريب بحيث لا يمكن إرادة غير هذا المعنى من التطريب، كالمدّ والترجيع والتحسين.

والوجه في عدم إمكان إرادة هذه المعاني من التطريب ولزوم إرادة أسباب الخفّة منه هو أنّ دلالة التطريب على التحسين أو الترجيع أو المدّ متوقّفة على كون الطرب الذي أخذ منه التطريب، وهو مادّة له بمعنى الحسن والرجوع. وهذا مسلّم البطلان، ولذا لم يقل به أحد.

ولا مجال لتوهّم أن يكون التطريب بمعنى المدّ بالوضع الأصلي أيضاً، فإنّه مسلّم البطلان.

إذن فلا يبقى معنى مقبول للتطريب إلّا إيجاد سبب الطرب الذي هو بمعنى الخفّة. وأنّ تسمية مدّ الصوت وترجيعه وتحسينه تطريباً إنّما هي من جهة كونها أسبابا للطرب.

وبعبارة أخرى: معنى التطريب والاطراب إنّما هو إيجاد سبب الخفّة، وهذه الأمور مصاديق للأسباب، فأُطلق التطريب عليها من باب إطلاق المسبّب على السبب.

[١] أي دلالة التطريب على التحسين والترجيع متوقّفة على توهّم أنّ المادّة التي

إذ [١] لم يتوهّم أحد كون الطرب بمعنى الحسن أو الرجوع، أو كون [٢] التطريب هو نفس المدّ، فليست [٣] هذه الأُمور إلّا أسباباً للطرب يراد إيجاده [٤] من فعل هذه الأسباب.

هذا كلّه [٥] مضافاً إلى عدم إمكان إرادة ما ذكر من المدّ والتحسين

يكون التطريب مشتقّة منها، وهو الطرب بمعنى التحسين والترجيع، بأن يكون معنى قوله: «طرب: حسّن ورجّع»، ولا مجال للتوهّم المذكور.

[١] تعليل لقوله: «لا مجال»، أي إنّما قلنا لا مجال للتوهّم المذكور؛ لأنّه لم يتوهّم أحد كون الطرب الذي هو مادّة للتطريب بمعنى الحسن أو الرجوع، ومع عدم كون الطرب مستعملاً في هذين المعنيين فكيف يكون التطريب بمعنى التحسين والترجيع.

[٢] هذا عطف على الكون الأوّل الذي أُضيف إليه لفظ التوهّم المجرور باللام، يعني لا مجال لتوهّم كون التطريب بما له من الهيئة بمعنى مدّ الصوت، وإلّا كان حقّ العبارة أن يقول المصنّف: «إذ لا مجال لتوهّم كون التطريب بمادّته بمعنى التحسين والترجيع والمدّ».

[٣] كلمة «الفاء» للتفريع والنتيجة، أي نتيجة ما ذكرنا من عدم إمكان إرادة المعاني الثلاثة المتقدّمة آنفاً من التطريب ـ بأن يقال: إنّه موضوع لهذه المعاني بالأصالة ـ أنّ الأُمور المذكورة من المدّ والتحسين والترجيع لا تكون معاني للطرب، بل هي أسباب موجدة له بحيث يوجد المطرب الطرب بسبب هذه الأُمور.

[٤] أي يراد إيجاد الطرب بمعنى الخفّة من فعل المدّ والترجيع والتحسين، فيقال: تطرّب أي أوجد الخفّة والحالة الخاصّة بسبب هذه الأُمور.

[٥] هذا إشكال ثالث على ما حكاه عن مفتاح الكرامة. وملخّصه: أنّه لا يمكن

والترجيع من الطرب في قول الأكثر: إنّ الغناء ومدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، كما لا يخفى. مع [١] أنّ مجرّد المدّ والترجيع والتحسين لا يوجب الحرمة؛ لما مرّ وسيجيئ، فتبيّن من جميع ما ذكرنا [٢] أنّ المتعيّن حمل [٣] المطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفّة.

إرادة المدّ والتحسين والترجيع من الطرب الواقع في تعريف أكثر الفقهاء للغناء، بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، وذلك من جهة قيام للقرينة القطعيّة على تجريد الاطراب عن المدّ والترجيع والتحسين؛ إذ المفروض أنّ المطرب وصف للترجيع ولو كان معنى الطرب الذي هو مادّة للمطرب مدّ الصوت وتحسينه وترجيعه لما صحّ أخذه قيداً للترجيع؛ لأنّه بعد كون معنى الطرب هو الترجيع، لا يعقل توصيف الشيء بنفسه فيكون قيد المطرب زائداً في التعريف.

وأمّا عدم كونه بمعنى التحسين فلأنّه بعد كونه وصفاً للترجيع الذي هو قسيم التحسين فلا معنى لأن يكون بمعنى التحسين. ومن هنا ظهر وجه عدم كون معناه هو المدّ.

[١] وهذا إشكال رابع على مفتاح الكرامة، وملخّصه: أنّ الطرب لو كان معناه مجرّد مدّ الصوت وتحسينه وترجيعه، لكان مجرّد هذه الأمور غناء محرّماً، وإن لم يوجد الخفّة في السامع، مع أنّه لم يقل أحد بحرمته فيعلم من ذلك أنّ الطرب معناه الخفّة، فالحرام هو الصوت الذي يوجد الحالة الخاصّة في الشخص بحيث يتّصف بكونه صوتاً لهويّاً.

[٢] من نقل كلمات الأصحاب واللغويّين، وأنّ مجرّد مدّ الصوت وتحسينه وترجيعه ليس بحرام قطعاً.

[٣] والدليل على هذا الحمل ما ذكرنا من أنّ الطرب بمعنى المدّ والتحسين

وتوجيه [١] كلامهم بإرادة [٢] ما يقتضي الطرب، ويعرض [٣] له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع، وإن لم يطرب [٤] شخصه لمانع، من غلظة الصوت، ومجّ [٥] الأسماع [٦] له. ولقد أجاد [٧] في الصحاح حيث فسّر

والترجيع لا يكون حراماً قطعاً، فهذا القطع الخارجي وغيره من القرائن المذكورة سابقاً يكون منشأ لأن يقال: إنّ الطرب المأخوذ في تعريف الغناء المحرّم بمعنى الخفّة.

[١] بالرفع عطفاً على قوله: «حمل المطرب» الذي هو خبر «انّ»، أي فتبيّن من جميع ما ذكرناه أنّ المتعيّن أيضاً توجيه كلام الفقهاء الذين فسّروا الغناء بالطرب، بأن يقال: إنّ مرادهم من الطرب هو الطرب الشأني لا الفعلي، وإنّما نحتاج إلى هذا الحمل لئلّا يخرج عن تعريف الغناء أكثر ما هو غناء عرفاً.

[٢] أي أنّهم أرادوا من الطرب المأخوذ في تعريف الغناء ما له شأنيّة الطرب.

[٣] أي بإرادة ما يعرض للمطرب بحسب...، فإنّ الطرب يحصل من الترجيع، وهو يختلف باختلاف نوع الترجيع، ولا يكون الحاصل منه الطرب الفعلي دائماً، بل يحصل للمطرب والسامع باختلاف نوع الترجيع، وقد لا يحصل منه الطرب الفعلي، وقد يحصل منه ذلك لبعض الأشخاص.

[٤] مضارع باب الأفعال، أي وإن لم يكن مطرباً بالفعل لشخص هذا المطرب أو السامع.

[٥] قول الأدباء هذا كلام تمجّه الأسماع، أي تستكرهه الأسماع، أي كان المانع من عروض الطرب على شخص تنفّره من سماع الغناء لأجل مرضه الباطنيّ.

[٦] جمع السمع، فالمراد من هذه الجملة هنا استكراه الأسماع للصوت لأجل نقص في باطن الشخص من الأمراض.

[٧] والسرّ في استجواد قول الصحاح وتفسيره الغناء بالسماع، هو أنّ السماع كناية

الغناء بالسماع، وهو المعروف عند أهل العرف، وقد تقدّم [١] في رواية محمّد بن أبي عبّاد المستهتر [٢] بالسماع.

وكيف كان [٣]: فالمحصّل من الأدلّة المتقدّمة [٤] حرمة [٥] الصوت المرجّع فيه على سبيل اللهو،

عن أنواع الآلات التي يستلذّ بها الإنسان من طريق السمع، وكذا كناية عن الاستلذاذ بالغناء، وغرضه من ذكر كلام الصحاح وإقراره بأنّه جيّد هو إثبات أنّ الغناء عبارة عن الطرب بمعنى الخفّة، وليس مجرّد مدّ الصوت مع الترجيع والتحسين غناء.

[١] أي تفسير الغناء بالسماع، فإنّ العرف يفهم من السماع معنى الغناء. قال المحقّق المامقاني: «يعني أنّه تقدّم ذكر السماع في تلك الرواية لا تفسير الغناء به، كما يوهمه ظاهر العبارة في بادي النظر».

وقال المحقّق الأيرواني: «إنّ السماع كناية عن آلات الأغاني أو كناية عن كلّ ما يستلذّ به السمع، ومنه الغناء»، وتشهد له عبارة الصحاح.

[٢] وهو في مقابل المتستّر، اي كان مشتهراً وحريصاً بسماع الغناء.

[٣] أي سواء أُريد من الغناء ما يقتضي الطرب شأناً أو فعلاً، وسواء عبّر عنه بالسماع أو بغيره.

[٤] التي استدلّ بها شيخنا الأنصاري ﷺ على حرمة الغناء.

[٥] خبر لقوله: «فالمحصّل»، أي حرمة الصوت الذي يرجّع فيه على سبيل اللهو، فيفهم من هذه العبارة أنّ مطلق الصوت المرجّع فيه لا يكون حراماً، وإنّما الحرام الترجيع الخاصّ في الصوت، وهو أن يكون على سبيل اللهو واللعب ومن لحون أهل الفسوق والعصيان.

وبعبارة واضحة: إنّ حرمة الغناء المستفادة من الآيات والروايات مقيّدة

فإنّ اللهو [١] كما يكون بآلة من غير صوت [٢] كضرب [٣] الأوتار ونحوه، وبالصوت [٤] في الآلة كالمزمار والقصب ونحوهما، فقد يكون [٥] بالصوت المجرّد، فكلّ [٦] صوت يكون لهواً بكيفيّته [٧]

بقيدين: **الأوّل**: أن يكون الصوت مشتملاً على الترجيع.

الثاني: أن يكون الصوت صادراً فيه على سبيل اللهو، وأمّا إذا كان الصوت مشتملاً على الترجيع مجرّداً عن اللهو، فلا تشمله الأدلّة الناهية.

[١] لما بيّن أنّ الغناء المحرّم يدور مدار أن يكون الصوت لهويّاً شرع في مقام بيان أقسام اللهو، وهو على ثلاثة أقسام، وهذا إشارة إلى **القسم الأوّل** منها.

[٢] يعني من غير تصويت من الإنسان الفاعل لذلك الفعل.

[٣] أي كالصوت الحاصل من ضرب الأوتار ونحوه من ضرب آلات الأغاني.

[٤] أي اللهو كما يكون بسبب إيجاد الصوت في آلات اللهو بأن يغنّي داخل المزمار، وأشار إليه عليه‌السلام بقوله: «يزمر فيه»، أو داخل القصب، ونحوهما من آلات اللهو. وهذا إشارة من الماتن إلى **القسم الثاني** من أقسام اللهو.

[٥] أي أنّ اللهو كما يتحقّق بآلة، كذلك قد يتحقّق بالصوت المجرّد بحيث يتحقّق الصوت اللهوي من دون آلة، كما إذا تحقّق بتصويت من الإنسان كالغناء. وهذا إشارة إلى **القسم الثالث** من أقسام اللهو.

[٦] من هنا شرع في بيان ضابطة حرمة الغناء، وهي أن تكون كيفيّة الصوت لهويّة، وأن تكون كيفيّته من قبيل ألحان أهل الفسوق والعصيان.

[٧] وفي هذه الكلمة إشارة إلى أنّ كون مادّة الكلام لهواً وباطلاً لا دخل لها في حرمة الغناء، والمعيار بكون كيفيّة الصوت لهواً وأنّ الغناء من كيفيّة الصوت، ولا دخل للمادّة فيه، فإذا كان الصوت لهواً فهو حرام، سواء كان الكلام حقّاً أو باطلاً.

ومعدوداً [١] من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام ، وإن فرض أنّه ليس بغناء [٢]. وكلّ ما لا يعدّ لهواً فليس بحرام ، وإن [٣] فرض صدق الغناء عليه فرضاً [٤] غير محقّق ؛ لعدم [٥] الدليل على حرمة الغناء إلّا من حيث كونه باطلاً ولهواً ولغواً وزوراً.

ثمّ إنّ اللهو [٦]

---

[١] وهذا إشارة إلى القيد الثاني الذي يعتبر في حرمة الغناء . وملخّصه : أنّه يعتبر في حرمة الغناء أمران :

الأوّل: أن يكون الصوت لهويّاً .

الثاني: أن يعدّ الصوت من ألحان أهل الفسوق والمعاصي .

[٢] أي لا يصدق عليه مفهوم الغناء في العرف واللغة ؛ لما عرفت من أنّ المحرّم هو الصوت اللهوي الذي يكون من ألحان أهل الفسوق والمعاصي ، وأمّا إذا لم يكن كذلك ولكن صدق عليه عنوان الغناء فلم يقم دليل على حرمته .

[٣] كلمة « إن » وصليّة ، أي كلّ صوت لا يصدق عليه عنوان اللهو فليس بحرام ، وإن فرض صدق عنوان الغناء عليه .

[٤] وفي هذا إشارة إلى أنّ هذا الفرض وهو أن لا يكون لهواً ويكون غناء لا واقع له ، بل هو فرض محض ، فإنّ كلّ ما لا يصدق عليه عنوان اللهو لا يصدق عليه عنوان الغناء أيضاً .

[٥] أي إنّما قلنا بعدم حرمة ما ليس بلهو ، وإن فرض صدق عنوان الغناء عليه ؛ لأنّه لم يقم الدليل على حرمة الغناء بما أنّه غناء كي يقال بحرمته حتّى لو لم يكن لهويّاً ؛ لما عرفت من أنّ المستفاد من الآيات والروايات حرمة الغناء من حيث إنّه مصداق للباطل والزور واللغو .

[٦] إلى هنا بيّن أنّ المعيار في حرمة الغناء كونه من مصاديق اللهو ، ومن هنا

يتحقّق بأمرين [١]:

أحدهما: قصد التلهّي [٢] وإن لم يكن لهواً.

الثاني: كونه [٣] لهواً في نفسه عند المستمعين، وإن لم يقصد به التلهّي، ثمّ [٤] إنّ المرجع في اللهو إلى العرف، والحاكم بتحقّقه [٥] هو الوجدان،

أراد أن يبيّن سبب تحقّق اللهو الحرام.

[١] قال الشهيدي: «كان الصواب أن يقول بأحد أمرين؛ إذ ظاهر العبارة أنّه لا بدّ من تحقّق اللهو في الصوت من اجتماع ما ذكره من الأمرين»، وليس الأمر كذلك.

[٢] بأن قصد تحقّق التلهّي والطرب بصوته، فإنّه مع هذا القصد يتحقّق التلهّي بالنسبة إلى المغنّي قهراً، وإن لم يتّصف الصوت المذكور بعنوان اللهو لمرض أو شدّة همّ، أو غلظة صوت، أو غير ذلك من موانع التلهّي.

[٣] أي أن يكون صوت المغنّي لهواً بالفعل في حدّ نفسه بالنسبة إلى السامع، وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى المغنّي لعدم قصده حصول التلهّي به، وإنّما قصده إظهار حسن صوته وكماله.

[٤] لمّا بيّن أنّ المعيار في حرمة الغناء كونه مصداقاً للهو، وأنّ اللهو يتحقّق بأحد أمرين شرع في بيان الضابطة التي بها نعرف أنّ أيّ صوت لهو، وأي صوت ليس بلهو. وقال: «إنّ المعيار بالصدق العرفي، فكلّ صوت صدق عليه عنوان اللهو عرفاً فهو غناء».

[٥] أي الحاكم بتحقّق اللهو عرفاً هو وجدان كلّ أحد من أهل العرف، فإنّ تحقّق الصوت اللهوي وعدمه أمر وجدانيّ يجده كلّ شخص بحسب فهمه وسليقته.

حيث يجد [١] الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص، ولحضور [٢] ما يستلذّه القوى الشهويّة، من [٣] كون المغنّي جارية، أو أمرداً، ونحو ذلك [٤]. ومراتب [٥] الوجدان المذكور [٦] مختلفة في

---

[١] أي إنّما قلنا بأنّ الحاكم بتحقّق اللهو هو الوجدان؛ لأنّ الشخص بوجدانه يجد الصوت اللهويّ وأنّه لهويّ ومناسب لبعض آلات اللهو.

[٢] أي يجد الشخص بالوجدان أنّه لهو لأجل حضور المغنى الذي يوجب استلذاذ القوى الشهويّة، كما إذا كان المغنّي جارية أو أمرداً، فإنّ هذه الضميمة إلى المعنى توجب أن يكون صوته لهويّاً.

[٣] بيان للموصول في قوله: «ما يستلذّه»، أي كون المغنّي جارية أو أمرداً ممّا يوجب استلذاذ القوى الشهويّة.

[٤] من الأُمور التي توجب استلذاذ القوى الشهويّة كالتزيينات الموجودة للشباب في عصرنا الحاضر.

[٥] لمّا بيّن أنّ الحاكم في صدق عنوان اللهو على صوت المغنّي هو الوجدان أراد أن يبيّن أنّ الخلاف الموجود في حقيقة الغناء لا يرتفع بهذه الضابطة؛ لأنّ بعض الأُمور وجداني عند بعض، وغير وجداني عند بعض آخر. وبالنتيجة: قد يرى بعض أهل العرف صوتاً من مصاديق اللهو ولا يراه بعض آخر منه.

وبعبارة أُخرى: إنّ وجدان اللهويّة قد يكون واضحاً عند واجدها بحيث يحصل له العلم بتحقّق حقيقة اللهو في هذا الصوت، وقد لا يكون كذلك.

[٦] أي مراتب الوجدان الذي هو الحاكم في تشخيص الصوت اللهوي مختلفة في الوضوح والخفاء، فإنّ بعض الأصوات كونه من مصاديق اللهو واضح ووجداني عند شخص، وليس كذلك عند شخص آخر.

الوضوح والخفاء، فقد يحسّ [١] بعض الترجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه.

وظهر ممّا ذكرنا [٢]: أنّه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيّة [٣] في كلام حقّ أو باطل، فقراءة [٤] القرآن والدعاء والمراثي بصوت يرجّع فيه على سبيل اللهو لا إشكال في حرمتها، ولا [٥] في تضاعف عقابها؛ لكونها [٦]

---

[١] قوله: «بعض» بالرفع فاعل لقوله: «يحسّ»، وقوله: «الترجيع» مفعول له. أي قد يحسّ بعض أرباب الوجدان الترجيع الخاصّ من مبادئ الغناء بحيث لم يبلغ حدّ الغناء، ولا يصدق الغناء المحرّم عليه عند هذا البعض، مع أنّه بلغ حدّ الغناء المحرّم عند البعض الآخر.

والعبارة تحتاج إلى تتمّة وهو قوله: «وقد يحسّه بعض آخر أنّه نفسه»، أي نفس الغناء، أي يحسّ بعض أرباب الوجدان الترجيع الخاصّ نفس الغناء وأنّه بالغ حدّه.

[٢] من أنّ المحصّل من الأدلّة حرمة الصوت المرجّع فيه على سبيل اللهو. ووجه الظهور: أنّه استفاد من الأدلّة أنّ مناط التحريم هي الكيفيّة اللهويّة الباطلة دون الكلام الباطل.

[٣] وهي الصوت اللهوي المرجّع فيه، سواء كان في كلام حقّ أم باطل.

[٤] «الفاء» تفريع على ما أفاده من أنّ الغناء هي الكيفيّة الخاصّة التي هي الصوت المرجّع اللهوي، أي نتيجة ما ذكرناه من التعريف للغناء أنّه لا إشكال في حرمة قراءة القرآن والدعاء والمراثي بصوت يرجّع فيه على سبيل اللهو.

[٥] أي لا إشكال في تضاعف عقاب قراءة القرآن والدعاء والمراثي على سبيل اللهو عقاب لأجل الغناء وعقاب لهتكه القرآن والدعاء والمراثي.

[٦] أي إنّما قلنا لا إشكال في تضاعف عقاب قراءة القرآن وأمثالها على سبيل اللهو؛ لأنّ القراءة المذكورة معصية في مقام الطاعة، فإنّ قراءة القرآن إطاعة

معصية في مقام الطاعة، واستخفافاً [١] بالمقروء والمدعوّ والمرثي. ومن أوضح [٢] تسويلات [٣] الشيطان أنّ الرجل المتستّر [٤] قد تدعوه نفسه [٥] لأجل التفرّج والتنزّه والتلذّذ إلى [٦] ما يوجب نشاطه ورفع [٧]

لله سبحانه وتعالى، والقارئ له في مقام الإطاعة والعاصي في مقام الاطاعة عقابه مضاعف عقاب العاصي الذي لا تكون معصيته في مقام الاطاعة، كمن يتغنّى بالكلمات الباطلة، فإنّ عليه عقاباً واحداً لأجل تغنّيه، وأمّا لو تغنّى بقراءة القرآن، فحيث إنّه معصية في مقام الاطاعة يضاعف عقابه.

[١] أي إنّما يضاعف عقابها؛ لأنّ التغنّي بقراءة القرآن استخفاف بالمقروء، وهو القرآن، والتغنّي بالدعاء استخفاف بالمدعوّ، وهو الله سبحانه وتعالى، والتغنّي بالمراثي استخفاف بالذي يرثى له، كالإمام عليه السلام، فيكون عليه عقابان: عقاب لأجل أصل التغنّي، وعقاب لاستخفافه بالمقدّسات المذكورة.

[٢] غرضه من ذكر هذا إثبات أنّه ربّما يتغنّى في المراثي، وغرضه منه الاستلذاذ فهو يتخيّل أنّه يثاب عليه، والحال أنّه يضاعف عقابه.

[٣] سوّل له الشيطان: أغواه وزيّن له أن يفعل الشيء.

[٤] مقابل المستهتر الذي قد تقدّم تفسيره، أي الرجل الذي بستر نفسه، ويكون متجنّباً عمّا يشينه من استماع الأغاني وغيره.

[٥] فاعل لقوله: «تدعوه».

[٦] الجار متعلّق بقوله: «تدعوه»، أي يدعوه هوى نفسه إلى الأعمال التي توجب نشاط الرجل المتستّر.

[٧] منصوب على أن يكون مفعولاً لقوله: «ما يوجب»، أي إلى ما يوجب رفع الكسالة عن الرجل المتستّر.

الكسالة عنه من [١] الزمزمة الملهيّة، فيجعل [٢] ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم [٣] والمراثي ونحوها [٤]، فيتغنّى به [٥]، أو يحضر [٦] عند مَن يفعل ذلك. وربّما يعدّ [٧] مجلساً لأجل إحضار أصحاب الألحان، ويسمّيه [٨] مجلس المرثيّة، فيحصل [٩] له بذلك ما لا يحصل من ضرب الأوتار من [١٠] النشاط والانبساط.

---

[١] بيان للموصول في قوله: «ما يوجب»، أي ما يوجب نشاط الرجل ورفع الكسالة عنه عبارة عن الزمزمة، وهي التصوّت في الحلق والخيشوم بلا استعمال اللسان والشفة، وهنا بمعنى الترنّم بصوت ملائم.

[٢] أي يجعل الرجل المتستّر الزمزمة الملهية في بيت فيترنّم بالشعر المنظوم.

[٣] بكسر الحاء وفتح الكاف: أى المنظوم في الحكم والنصائح.

[٤] كالأشعار الواردة في مدائح المعصومين عليهم السلام.

[٥] أي يتغنّى بالبيت من الشعر.

[٦] عطف على قوله: «قد تدعوه نفسه»، أي أو يحضر الرجل المتستّر عند شخص يفعل ما يوجب نشاط المتستّر، وذلك فيما إذا لم يتمكّن المتستّر من الإتيان بالزمزمة الملهية، فتشمله أدلّة النهي عن استماع الغناء في هذه الصورة.

[٧] مضارع معلوم من باب الأفعال، وهو من الاعداد، وكان أصله يعدد على وزن «يكرم» نقلت الكسرة من الدال الأولى إلى العين، ثمّ أُدغمت الدال الأولى في الثانية، أي ربّما يهيّئ المتستّر مجلساً.

[٨] أي يسمّى الرجل المتستّر المجلس المعدّ لأجل إحضار أصحاب الألحان.

[٩] أي يحصل للرجل المتستّر بسبب ذلك المجلس.

[١٠] كلمة «من» لتبيين الموصول في قوله: «ما لا يحصل».

وربّما يبكي [١] في خلال ذلك ، لأجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره من [٢] فقد ما يستحضره القوى الشهويّة ، ويتخيّل أنّه بكى في المرثيّة ، وفاز بالمرتبة العالية ، و [٣] قد أشرف على النزول إلى دركات [٤] الهاوية [٥] ، فلا مجلأ إلّا إلى الله من شرّ الشيطان ، والنفس الغاوية [٦] .

وربّما يجرّي [٧] على هذا عروض [٨] الشبهة في الأزمنة المتأخّرة في هذه المسألة ، تارة من حيث أصل الحكم [٩] ، وأُخرى من حيث

---

[١] أي يبكي الرجل المتستّر في ضمن الانبساط والنشاط الحاصل من المجلس المذكور.

[٢] كلمة من نشئويّة وأنّها من متعلّقات الهموم يعني الهموم الناشئة من فقدان الأمر الذي تستحضره القوى الشهويّة في ذهن هذا الرجل ، كالأب الذي مات ولده المحبوب وهو غائب عن خاطره ، وتلك القوى تستحضره في ذهنه عند قراءة المرثيّة ، وهو يبكي لولده في الواقع ، ويتخيّل أنّه يبكي للسجّاد عليه السلام .

[٣] كلمة « واو » للحاليّة ، أي والحال أنّه قد أشرف .

[٤] أي الطبقات ؛ لأنّ للنار سبع دركات ، سمّيت بذلك لأنّها متداركة متتابعة بعضها فوق بعض ، الدرك الأسفل أي الطبق الأسفل .

[٥] من أسماء جهنّم ، وكأنّها النار العميقة يهوي أهل النار فيها .

[٦] أي المضلّة عن الحقّ .

[٧] من باب التفعيل متشقّ من الجرأة ، أي عروض الشبهة على بعض في حرمة الغناء يوجب الجرأة على الحكم بعدم حرمة الغناء في القرآن والدعاء والمراثي .

[٨] فاعل لقوله : « يجرّي » أي عروض الشبهة في مسألة الغناء يوجب الجرأة .

[٩] يعني عرضت الشبهة في حرمة أصل الغناء بمعنى الصوت اللهوي بكيفيّته

الموضوع [١]، وثالثة [٢] من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أمّا الأوّل [٣]، فلأنّه [٤] حكي عن المحدّث الكاشاني أنّه خصّ الحرام منه [٥] بما اشتمل على محرّم من خارج، مثل اللعب بآلات اللهو، ودخول الرجال على النساء، والكلام بالباطل،

المجرّدة عن المحرّمات الخارجيّة.

[١] حيث عرضت الشبهة في تحديد موضوع الغناء، وتحديد مصداقه بأنّ الغناء هل هو الصوت اللهوي مع الكلام الباطل أو مطلق الصوت اللهوي؟

[٢] أي عرضت الشبهة من جهة أنّ جميع أفراد الغناء لا يكون حراماً، بل تختصّ الحرمة ببعض موضوع الغناء وأفراده كاستثناء الغناء في المراثي. والحاصل: أنّه عرضت الشبهة في باب الغناء في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في أصل حرمة الغناء.

المقام الثاني: في تعيين موضوعه.

المقام الثالث: في تعميم الحرمة لجميع أفراده وعدمه.

[٣] وهو عروض الشبهة من حيث أصل حكم الغناء، بأنّه هل قام دليل على حرمته أم لا؟

[٤] أي عروض الشبهة في أصل الحكم إنّما هو لأجل ذهاب الكاشاني إلى حلّيّته على ما حكي عنه.

[٥] أي خصّ الكاشانيّ الحرام من الغناء...، وملخّصه: أنّه قال: «إنّ الغناء المحرّم هو خصوص الغناء المشتمل على المحرّم الخارجي، فيكون الغناء حراماً إذا كان معه اللعب بآلات اللهو، ودخول الرجال على النساء، وكان التغنّي بالكلام الباطل».

وإلّا [١] فهو في نفسه غير محرّم. والمحكيّ من كلامه في الوافي أنّه بعد حكاية الأخبار التي يأتي بعضها، قال [٢]: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه [٣] اختصاص [٤] حرمة الغناء، وما [٥] يتعلّق به من [٦] الأجر والتعليم والاستماع، والبيع والشراء كلّها بما [٧] كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني اُميّة وبني العبّاس، من [٨] دخول الرجال عليهنّ، وتكلّمهنّ [٩] بالأباطيل، ولعبهنّ [١٠] بالملاهي [١١]،

---

[١] أي إن لم يكن الغناء مشتملاً على محرّم خارجيّ، وكان مجرّداً عن المحرّمات المذكورة.

[٢] أي الكاشاني أوّلاً حكى الأخبار الواردة في الباب، ثمّ قال.

[٣] أي الأخبار الواردة في باب الغناء.

[٤] خبر لقوله: «الذي».

[٥] أي اختصاص حرمة ما يتعلّق بالغناء.

[٦] بيان للموصول في قوله: «ما يتعلّق...»، أي اختصاص حرمة اُجرة المغنّية، وحرمة تعليم الغناء، وحرمة استماع الغناء، وحرمة بيع وشراء المغنّية.

[٧] الجار متعلّق بقوله: «اختصاص»، أي اختصاص حرمة الغناء وحرمة كلّ ما يتعلّق بالغناء الذي كان معهوداً ومتعارفاً في زمن...

[٨] بيان للغناء الذي كان متعارفاً في زمن بني اُميّة وبني العبّاس، أي كان الغناء مع دخول الرجال على المغنّيات ووجود الاختلاط بينهما.

[٩] أي كان الغناء المتعارف مع تكلّم المغنّيات بالكلمات الباطلة.

[١٠] أي كان الغناء المتعارف لعب المغنّيات بالملاهي حين التغنّي.

[١١] جمع الملهى ـ بكسر الميم ـ: آلة اللهو.

من العيدان [١] والقصب وغيرها ، دون [٢] ما سوى ذلك من أنواعه ،كما يشعر به [٣] قوله عليه السلام : « ليست بالتي يدخل عليها الرجال ـ إلى أن قال [٤]:ـ وعلى هذا [٥] فلا بأس بالتغنّي بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة والنار ، والتشويق إلى دار القرار ، ووصف نِعم الله الملك الجبّار ، وذكر العبادات ، والرغبات في الخيرات ، والزهد في الفانيات ، ونحو ذلك كما أُشير إليه [٦] في حديث الفقيه بقوله: « فذكّرتك الجنّة » [٧]؛

---

[١] بيان للملاهي ، **والعيدان**: جمع العود ـ بضمّ العين ـ: خشب وآلة يُضرب بها .

[٢] أي غير الغناء الذي وصفناه لك لا يكون حراماً .

والحاصل: أنّ الغناء المجرّد عن الضمائم التي نقلناها لك لا يكون حراماً .

[٣] أي بأنّ الغناء المجرّد عن الأمور الخارجيّة المحرّمة لا يكون حراماً ، أي قوله عليه السلام يشعر بما ذكرنا . ووجه الإشعار أنّ التعليل الوارد عن الإمام عليه السلام في جواز التغنّي في الأعراس وعند زفّ العروس إلى بيت بعلها بقوله : « **وليست بالتي يدخل عليها الرجال** » أنّه لو كان مع دخول الرجال عليهنّ لم يكن جائزاً ، فالوجه في الجواز عدم دخولهم عليهنّ ، فيفهم منه أنّ الغناء من حيث هو لا يكون حراماً ، وإنّما عبّر عنه بـ « الأشعار » لإمكان النقاش فيه ، فإنّ غاية ما يدلّ عليه جواز الغناء في الأعراس ، ولا يدلّ على جوازه مطلقاً .

[٤] أي قال الكاشاني في الوافي على ما حكي عنه .

[٥] أي يترتّب على الذي ذكرناه من اختصاص حرمة الغناء بما يكون مقروناً بالمحرّمات الخارجيّة .

[٦] أي إلى أنّ الغناء المجرّد عن المحرّمات الخارجيّة ليس بحرام .

[٧] وهذا الحديث شاهد بأنّ الغناء المذكّر للجنّة ليس بحرام ، فيستفاد منه أنّ الغناء إنّما يكون حراماً إذا كان مقروناً بأحد المحرّمات الخارجيّة .

وذلك [١] لأنّ هذا كلّه ذكر الله. وربّما تقشعرّ [٢] منه جلود الذين يخشون ربّهم، ثمّ تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله.

وبالجملة [٣]: فلا يخفى على أهل الحجى [٤] بعد سماع هذه الأخبار [٥] تميّز [٦] حقّ [٧] الغناء عن باطله [٨] وإنّ أكثر ما يتغنّى به المتصوّفة في محافلهم من قبيل الباطل»، انتهى [٩].

أقول: لولا استشهاده [١٠] بقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال»

---

[١] أي إنّما قلنا بعدم البأس بالأشعار المتضمنّة لذكر الجنّة والنار...؛ لأنّ التغنّي بالمذكورات كلّها ذكر لله، فلا تشمله الأدلّة الدالّة على حرمة الغناء الذي يكون مصداقاً للهو.

[٢] هذا اقتباس من الآية الشريفة في سورة الزمر، أي ترتعد وتضطرب من ذكر الله الذي هو القرآن. وغرضه من ذكر هذا أنّ ذكر الله ممّا يوجب تمايل القلوب إليه، ويوجب الاضطراب من هيبته، فلا يكون التغنّي به حراماً.

[٣] أي خلاصة الكلام.

[٤] بكسر الحاء: بمعنى العقل، أي على ذوي العقول.

[٥] أي الأخبار الواردة في حرمة الغناء.

[٦] فاعل لقوله: «فلا يخفى».

[٧] من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، أي الغناء الحقّ وهو الغناء الذي يذكر الجنّة ويشوّق إلى دار القرار، ويصف نِعم الملك الجبّار.

[٨] مرجع الضمير إلى الغناء، أي الغناء الباطل، وهو التغنّي المقترن بالملاهي، ودخول الرجال على النساء، وغيرهما من الضمائم المحرّمة.

[٩] أي انتهى كلام المحدّث الكاشاني المحكيّ في الوافي.

[١٠] أي لولا استشهاد المحدّث الكاشاني على جواز التغنّي في زفّ العرائس

أمكن [١] بلا تكلّف تطبيق كلامه [٢] على ما ذكرناه: من أنّ المحرّم هو الصوت اللهوي الذي يناسبه اللعب بالملاهي، والتكلّم بالأباطيل، ودخول الرجال على النساء، لحظّ السمع والبصر: من شهوة الزنا دون مجرّد الصوت الحسن الذي يذكر [٣] أُمور الآخرة، وينسي شهوات الدنيا، إلّا أنّ استشهاده بالرواية ليست بالتي تدخل عليها الرجال ظاهر [٤] في التفصيل بين أفراد الغناء، لا من حيث نفسه [٥]، فإنّ [٦] صوت المغنيّة التي تزفّ

بقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال».

[١] جواب للشرط في قوله: «لولا استشهاده».

[٢] أي أمكن تطبيق كلام المحدّث الكاشاني في الغناء على ما ذكرناه، فيكون قوله موافقاً لقولنا.

[٣] مضارع باب التفعيل، وقوله: «ينسى» مضارع باب الافعال. والحاصل: أنّ الصوت الذي يوجب أن يكون الإنسان متذكّراً للأُمور الأُخرويّة وناسياً لشهوات الدنيا لا يكون حراماً.

[٤] خبر لقوله: «إنّ استشهاده» أي إنّ استشهاد المحدّث الكاشاني بالرواية ظاهر في أنّه قائل بالتفصيل بين أفراد الغناء، ويقول بالحرمة في بعض أفراده، وبالجواز في بعضها الآخر.

[٥] يعني ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء بالقول بحرمة بعضها، وحلّيّة بعضها الآخر، لكن لا من حيث نفس الغناء، ولهويّة الصوت بحيث يكون الفرق بين الأفراد في الحرمة والحلّيّة بخصوصيّة في لهويّة الصوت، بل يقول بالتفصيل من جهة اقتران الصوت اللهوي بالمحرّمات المذكورة فيحرم وعدمه فلا يحرم.

[٦] تعليل لظهور استشهاد الكاشاني في أنّ تفصيله ليس في الغناء ولهويّة

العرائس على سبيل اللهو [١] لا محالة.

ولذا [٢] لو قلنا بإباحته [٣] فيما يأتي كنّا قد خصصناه [٤] بالدليل.

ونسب [٥] القول المذكور إلى صاحب الكفاية أيضاً.

الصوت؛ إذ هو يرى جواز التغنّي في زفّ العرائس، وهو يكون على سبيل اللهو لا محالة، فيفهم من هذا أنّ تفصيله ليس راجعاً إلى الغناء الذي هو الصوت اللهوي، فإنّه يرى جواز الصوت اللهوي مطلقاً، بل تفصيله راجع إلى اقترانه بالمحرّمات الخارجيّة، فيقول بالحرمة إذا اقترن الصوت اللهوي بالمحرّمات الخارجيّة وبجوازه إذا لم يقترن بها.

[١] خبر لقوله: «فإنّ الصوت»، أي صوت المغنّية يكون على سبيل اللهو.

[٢] أي والشاهد على أنّ صوت المغنّية في زفّ العرائس يكون على سبيل اللهو لا محالة أنّه لو قلنا بإباحة الغناء في زفّ العرائس لقلنا به من باب التخصيص، أي نقول: إنّ صوت المغنّية على سبيل اللهو حرام مطلقاً، وإنّما قام دليل مخصّص لما دلّ على حرمته مطلقاً، فيدلّ على جوازه في خصوص زفّ العرائس، فالقول بالجواز ليس معناه أنّ المقتضي لحرمة الصوت اللهوي قاصر، بل المقتضي تامّ يدلّ على الحرمة مطلقاً، والقول بالجواز في خصوص الغناء في زفّ العرائس من باب قيام دليل مخصّص يدلّ على جواز الغناء في خصوص هذا المورد.

[٣] أي لو قلنا بإباحة التغنّي في زفّ العرائس في المبحث الآتي.

[٤] أي نخصّص ما دلّ على حرمة الصوت اللهوي بالدليل الخاصّ الدالّ على إباحة التغنّي في خصوص المورد.

[٥] أي نسب المحدّث الكاشاني القول المذكور، وهو أنّ الغناء ليس محرّماً في حدّ نفسه، وإنّما يعرضه التحريم بسبب اقترانه بالملاهي إلى السبزواري أيضاً

والموجود [١] فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفة جوازاً ومنعاً في القرآن وغيره [٢]: أنّ [٣] الجمع بين هذه الأخبار [٤] يمكن بوجهين:

أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة [٥] بما عدا [٦] القرآن. وحمل ما يدلّ [٧] ذمّ التغنّي بالقرآن على [٨] قراءة تكونُ [٩] على سبيل

في الكفاية.

[١] من هنا بدأ شيخنا الأنصاري ﷺ في نقل عبارة السبزواريّ كي يعلم صحّة النسبة المذكورة إليه وعدمها. وقال: «إنّ الموجود في الكفاية بعد ذكر الأخبار...»، أي ذكر السبزواري في الكفاية أوّلاً الأخبار المتعارضة في المقام التي يدلّ بعضها على جواز التغنّي بالقرآن، وبعضها على منعه، ثمّ قال: «إنّ الجمع بين هذه الأخبار المتعارضة يمكن بوجهين».

[٢] أي الأخبار الواردة جوازاً ومنعاً في التغنّي بغير القرآن.

[٣] خبر للمبتدأ المتقدّم، وهو قوله: «والموجود فيها...».

[٤] أي بين الأخبار المتعارضة الدالّ بعضها على جواز التغنّي بالقرآن وغيره، والدالّ بعضها على منعه.

[٥] أي المانعة عن التغنّي، سواء كان بالقرآن والمراثي والدعاء أو بغيرها.

[٦] الجار متعلّق بقوله: «تخصيص»، أي تخصيص إطلاق الأخبار المانعة بما عدا القرآن بأن يقال: إنّ الأخبار المانعة من التغنّي تمنع عن الغناء بغير القرآن، ولا تمنع عن التغنّي بالقرآن ونحوه.

[٧] أي حمل الأخبار الدالّة على ذمّ التغنّي بالقرآن.

[٨] الجار متعلّق بقوله: «وحمل».

[٩] الجملة صفة لقوله: «قراءة»، أي حمل ما دلّ على ذمّ التغنّي بالقرآن على القراءة التي تكون على سبيل اللهو.

اللهو، كما يصنعه [١] الفسّاق في غنائهم.

ويؤيّده [٢] رواية عبدالله بن سنان المذكورة: «اقرأوا القرآن بألحان العرب»، وإيّاكم ولحون أهل الفسوق والكبائر، وسيجيئ من بعدي أقوام يرجعّون القرآن ترجيع الغناء».

وثانيهما [٣]: أن يقال: وحاصل [٤] ما قال: حمل الأخبار المانعة [٥]

---

[١] أي كما يصنع الفسّاق سبيل اللهو في غنائهم، فإنّهم يتغنّون على سبيل الصوت اللهوي.

[٢] أي يؤيّد الجمع المذكور بين المتعارضين، وهو حمل الأخبار المانعة على التغنّي بغير القرآن، وحمل الأخبار الدالّة على ذمّ التغنّي على قراءة تكون على سبيل اللهو، ووجه التأييد هو أنّ هذه الرواية تدلّ على التفصيل بين ما كان التغنّي بالقرآن بالنحو الذي هو من ألحان أهل الفسوق، فتدلّ على حرمته وبين التغنّي بالقرآن إذا كان بنحو ألحان العرب وأصواتها، فتدلّ على جوازه، فتكون قرينة على حمل الأخبار المانعة على ما إذا كان التغنّي بالقرآن على سبيل اللهو، وحمل الأخبار المجوّزة على ما إذا لم يكن على سبيل اللهو، ومن ألحان أهل الفسوق والعصيان.

[٣] أي ثاني الوجهين من طريق الجمع بين الأخبار المتعارضة.

[٤] هذا كلام الشيخ حيث إنّه لم ينقل كلام السبزواري بتمامه، وقال: «وحاصل ما قال السبزواري في وجه الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الدالّة على النهي عن التغنّي على التغنّي الشائع في زمن الأمويّين والعبّاسيّين».

[٥] أي حمل الأخبار الدالّة على عدم جواز التغنّي على الغناء الذي كان شائعاً في زمن الأمويّين والعبّاسيّين، فتكون الأخبار الناهية راجعة إلى الغناء الذي يتغنّون به في زمانهم مع اقتران تغنّيهنّ بالمحرّمات الخارجيّة.

على الفرد الشائع في ذلك الزمان. قال [١]: «والشائع [٢] في ذلك الزمان الغناء [٣] على سبيل اللهو: من الجواري [٤] وغيرهنّ في مجالس [٥] الفجور والخمور، والعمل بالملاهي، والتكلّم بالباطل، وإسماعهنّ [٦] الرجال، فحمل المفرد المعرف يعني لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان [٧] غير بعيد [٨]».

ثمّ ذكر [٩] رواية عليّ بن جعفر الآتية،

---

[١] أي قال المحقّق السبزواري في كفايته.

[٢] أي الغناء الشائع في زمن الأمويّين والعبّاسيّين.

[٣] خبر لقوله: «والشائع»، أي الغناء الشائع الغناء الصادر من الجواري على سبيل اللهو، فتكون الأدلّة المانعة ناظرة إلى مثل هذا التغنّي.

[٤] جمع الجارية: الصبيّة، الأمة، الفتية من النساء.

[٥] الغناء الذي يتغنّون به في مجالس الفجور وفي المجالس التي يشربون الخمر فيها، ويلعبون بآلات اللهو واللعب، ويتكلّمون بالكلمات الباطلة.

[٦] أي يكون الغناء الحرام الشائع هو الغناء الذي يتغنّون به في محضر الرجال ويُسمعن صوتهنّ للرجال.

[٧] بأن يقال: إنّ الغناء الحرام هو الغناء الشائع في زمن بنى اُميّة وبني العبّاس الذي كان معه ضمائم محرّمة، وأمّا الغناء في حدّ نفسه فلا تشمله الأدلّة المانعة.

[٨] خبر لقوله: «فحمل المفرد المعرف».

[٩] أي ذكر المحقّق السبزواري لإثبات ما ذكره رواية عليّ بن جعفر، وهي: قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟

ورواية [١]: «اقرأوا القرآن» المتقدّمة. وقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال [٢]» مؤيّداً [٣] لهذا الحمل.

قال [٤]: «إنّ فيه إشعاراً بأنّ منشأ

قال عليه السلام: **لا بأس به، ما لم يزمر به**(١).

بتقريب: أنّ المستفاد منه عدم المنع في الغناء ما لم يضمّ إليه عنوان محرّم آخر، وهو عنوان الازمار به.

[١] أي ذكر رواية اقرأوا، وهي رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسوق والعصيان وأهل الكبائر**».

بتقريب: أنّ المستفاد منها أنّ التغنّي بالقرآن في حدّ نفسه لا مانع منه حيث قال: «**اقرأوا بألحان العرب**» سواء كان على سبيل التغنّي أم لا، وإنّما الممنوع ما إذا كان من لحون أهل الفسوق، والموجب لحرمته عروض هذا العنوان عليه.

[٢] **بتقريب**: أنّ المستفاد منها أنّ الغناء الحرام الغناء الذي يدخل فيه الرجال على النساء، وأمّا هو في حدّ نفسه فلا مانع منه.

[٣] أي ذكر صاحب الكفاية الروايات المذكورة مؤيّدة لحمل الأخبار الناهية على الغناء المتعارف في زمن بني أُميّة وبني العبّاس.

[٤] أي قال المحقّق السبزواري: «إنّ في قوله: «**ليست بالتي يدخل عليها الرجال**» إشعاراً بأنّ منشأ المنع في الغناء وحرمته هو بعض الأُمور المحرّمة الخارجيّة المنضمّة إلى الغناء، وإلّا فهو في حدّ نفسه لا وجه لحرمته».

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

المنع في الغناء هو بعض الأُمور المحرّمة المقترنة بـه [١]، كـالالتهاء [٢]، وغيره [٣] ـ إلى أن قال: ـ إنّ في عدّة من أخبار المنع عن الغناء إشعاراً بكونه [٤] لهواً باطلاً، وصدق ذلك [٥] في القرآن والدعوات والأذكار المقروءة بالأصوات الطيّبة المذكّرة للجنّة، المهيّجة للشوق إلى العالم الأعلى محلّ [٦] تأمّل. على [٧] أنّ التعارض واقع بين أخبار الغناء والأخبار الكثيرة المتواترة الدالّة على فضل قراءة القرآن والأدعية والأذكار

---

[١] أي المقترنة بالغناء، ويكون منشأ المنع في الغناء اقتران هذه الأُمور به.

[٢] من اللهو، وهو مثال لبعض الأُمور المحرّمة التي يوجب اقترانها بالغناء حرمته، والتي هي سبب لحرمة الغناء.

[٣] أي غير الالتهاء من العناوين المحرّمة التي يوجب اقترانها بالغناء حرمته، ككون ما يتغنّى به من الأباطيل.

[٤] أي بكون الغناء لهواً وباطلاً، فتكون حرمته لأجل هذه الجهة، وإلّا فهو في حدّ نفسه بعنوان أنّه غناء لا يكون حراماً.

[٥] أي صدق اللهو والباطل.

[٦] خبر لقوله: «وصدق ذلك»، أي صدق اللهو والباطل على التغنّي بالقرآن ونحوه مشكل، فلا يمكن التمسّك بالأخبار الناهية عن الغناء الذي يكون مصداقاً للهو واللعب لإثبات حرمته.

[٧] أي إلى هنا بيّن أنّ شمول الأخبار الناهية للتغنّي بالقرآن ونحوه الذي لا يصدق عليه عنوان اللهو والباطل محلّ تأمّل.

ومن هنا شرع في بيان الوجه الثاني لعدم شمول الأخبار الناهية للتغنّي بالقرآن ونحوه. وملخّصه: أنّ الأخبار الدالّة على حرمة الغناء دلّت بإطلاقها على حرمته، سواء كان في القرآن أو في غيره، والأخبار المتواترة دالّة على

بالصوت الحسن مع عمومها [١] لغةً، وكثرتها [٢]، وموافقتها [٣] للأصل.

فضل قراءة القرآن، سواء كانت غناء أم لا، فيقع التعارض بينهما، والمرجّح مع الأخبار الدالّة على فضل قراءة القرآن وإن كانت غناء. إذن فيكون التغنّي فيها جائزاً.

[١] ذكر المصنّف وجوهاً ثلاثة لترجيح الأخبار المجوّزة على الأخبار المانعة:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «مع عمومها لغة»، أي عموم الأخبار المجوّزة للقراءة بالصوت الحسن لغةً، فإنّ الصوت الحسن الجميل موضوع لغة لكلّ شيء يقرأ به، سواء كان في الغناء أم في القرآن أو الأدعية، وحيث إنّه موضوع في اللغة للمعنى الأعمّ ويكون نصّاً فيه فيقدّم على الأخبار الدالّة على حرمة الغناء.

إن قلت: قد قرّر في محلّه أنّ الدليل الخاصّ يقدّم على العامّ، وفي المقام صار الأمر بالعكس.

قلت: إنّ تقديم الخاصّ على العامّ فيما إذا كان أحد الدليلين خاصّاً إذا كان دلالة كلّ واحد منهما بالظهور، وأمّا في المقام فبعد كون الصوت الحسن موضوعاً في اللغة للأعمّ من الغناء فهو نصّ في بيان المراد، ويتقدّم على الظاهر الذي هو مخالف له.

[٢] هذا إشارة إلى المرجّح الثاني، أي أنّ الأخبار المجوّزة لقراءة القرآن بالصوت الحسن كثيرة، والأخبار المانعة قليلة، فتتقدّم الأخبار المجوّزة لكون الكثرة فيها من المرجحات.

[٣] هذا إشارة إلى المرجّح الثالث، وهو أنّ الأخبار المجوّزة موافقة لأصالة الحلّيّة، وهي تعدّ من المرجّحات لا أنّها مرجع بعد التساقط، فبناءً على هذا تكون الأخبار المجوّزة ذات مرجّح فتتقدّم على الأخبار المانعة.

والنسبة بين الموضوعين [١] عموم من وجه ، فإذن لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي [٢] ، ونحوهما [٣]. ثمّ إن ثبت إجماع في غيره [٤] ،

---

[١] أي النسبة بين قراءة القرآن بالصوت الحسن التي هي موضوع للأخبار المجوّزة وبين الغناء الذي هو موضوع للأخبار المانعة عموم من وجه ، إذ بينهما مادّة اجتماع ، ومادّتا افتراق.

أمّا مادّة الاجتماع فكما إذا قرأ القرآن بلحن الغناء ، وأمّا مادّة الافتراق من جانب الغناء فكما إذا تغنّى بغير القرآن ، فتشمله الأدلّة المانعة دون المجوّزة. وأمّا مادّة الافتراق من جانب قراءة القرآن ، كما إذا قرأ بصوت حسن غير غنائي ، فالتعارض واقع بين الطائفتين في مادّة الاجتماع ، أي في قراءة القرآن بلحن الغناء ، فإنّ الأدلّة المانعة بمقتضى إطلاقها دلّت على حرمتها والأدلّة المجوّزة دلّت بإطلاقها على جوازها ، ففي هذا المورد يكون التغنّي جائزاً لوجود المرجّحات للأدلّة المجوّزة ، وعلى تقدير التعارض أيضاً يكون جائزاً بمقتضى أصالة البراءة.

[٢] لأنّه مورد افتراق من جانب الغناء فتشمله خصوص الأدلّة المانعة ، والغناء على سبيل اللهو معناه أن يكون بالصوت اللهوي ، ومن ألحان أهل الفسوق والعصيان. والاقتران بالملاهي معناه أن يكون التغنّي بضميمة آلات اللهو إليه ، كالمزمار والبربط والعود.

[٣] أي نحو اللهو والاقتران بالملاهي ، وهو كدخول الرجال على النساء والتغنّي بالكلمات الباطلة.

[٤] جواب الشرط محذوف ، أي المقدار الذي ثبتت حرمته إنّما هو الغناء اللهوي المقترن بالملاهي ، وأمّا غير هذا القسم من الغناء ، فإن قام إجماع تعبّدي

وإلّا [١] بقي على حكمه على الإباحة وطريق [٢] الاحتياط واضح»، انتهى [٣].

أقول [٤]: لا يخفى أنّ الغناء على ما استفدناه من الأخبار، بل وفتاوى الأصحاب، وقول أهل اللغة: هو [٥] من الملاهي، نظير [٦] ضرب الأوتار، والنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدّم التصريح بذلك [٧] في رواية الأعمش الواردة [٨] في الكبائر، فلا يحتاج [٩] في حرمته إلى أن

على حرمته فنأخذ به ونحكم بحرمته.

[١] أي إن لم يثبت إجماع على حرمة غير هذا النوع من الغناء الذي حكمنا بحرمته.

[٢] وملخّص كلامه: انّه بحسب الفنّ والصناعة يحكم بإباحة الغناء غير اللهوي وغير المقترن بالملاهي، ومع ذلك طريق الاحتياط واضح، وهو حسن على كلّ حال.

[٣] أي انتهى كلام المحقّق السبزواري.

[٤] من هنا كلام شيخنا الأنصاري ﷺ.

[٥] خبر لقوله: «إنّ الغناء»، أي الغناء من الملاهي بحيث إذا لم يكن الصوت لهويّاً لا يكون مصداقاً للغناء.

[٦] أي كما أنّ ضرب الأوتار والنفخ في القصب والمزمار من الملاهي فكذلك الغناء.

[٧] أي بكون الغناء نظير ضرب الأوتار من الملاهي.

[٨] أي في الرواية الواردة في عدّ الكبائر، حيث قال عليه‌السلام: «والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله، كالغناء وضرب الأوتار».

[٩] أي بعد ما عرفت ما ذكرنا من أنّ حقيقة الغناء من الملاهي، فلا يحتاج الغناء

يقترن بالمحرّمات الأُخر، كما هو [١] ظاهر بعض ما تقدّم من المحدّثين المذكورين [٢]. نعم [٣]، لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن، كما يظهر من بعض ما تقدّم في تفسير معنى التطريب [٤] توجّه [٥]

في حرمته إلى أن يكون مقترناً بالمحرّمات الخارجيّة، بل الغناء من حيث إنّه غناء يكون حراماً، ودلّ على حرمته ما دلّ على حرمة الملاهي، وطبّق في الروايات عنوان اللهو واللعب والباطل على نفس الغناء.

[١] أي احتياج الحرمة إلى الاقتران ببعض المحرّمات.

[٢] هما المحدّث الكاشاني وصاحب الكفاية، حيث يظهر من كلامهما ـ كما عرفت ـ أنّ الغناء لا يكون في حدّ نفسه حراماً، وإنّما احتاجت حرمته إلى اقترانه بإحدى المحرّمات. منشأ الظهور استشهاد الكاشاني على مسلكه في حكم الغناء بقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال»، واستظهاره منه أنّ الغناء إنّما يكون حراماً من جهة دخول الرجال على النساء، وتأييد السبزواري له في هذا المسلك.

[٣] استدراك عمّا ذكره: «من بطلان قول المحدّثَين اللذين يقولان باحتياج الغناء في حرمته إلى المحرّمات الخارجيّة». **وملخّص الاستدراك**: أنّ ما ذكرناه من عدم احتياج الغناء في حرمته إلى المحرّمات الخارجيّة إنّما يتمّ على تقدير كون الغناء من الملاهي، وأمّا لو فرض أنّ الغناء معناه الحقيقي الصوت الحسن فكان ما ذكراه متيناً.

[٤] أي يظهر ممّا ذكره صاحب مفتاح الكرامة، حيث قال: «إنّ معنى التطريب ـ كما عن بعض أهل اللغة ـ مدّ الصوت وترجيعه وتحسينه».

[٥] جواب لقوله: «فرض»، أي لو فرض كون الغناء معناه مطلق الصوت الحسن يكون ما ذكره الكاشاني والسبزواري من التفصيل بين أفراد الغناء والقول

ما ذكراه، بل [١] لا أظنّ أحداً يفتي بإطلاق حرمة الصوت الحسن [٢]. والأخبار [٣] بمدح الصوت الحسن، وأنّه [٤] من أجمل الجمال، واستحباب القراءة والدعاء به، وأنّه [٥] حلية القرآن، واتّصاف الأنبياء والأئمّة به، في غاية [٦] الكثرة، وقد جمعها [٧] في الكفاية بعد ما ذكر [٨] أنّ غير واحد [٩]

بحرمة بعضها وجيهاً.

[١] هذا ترقّ عمّا ذكره من وجاهة ما ذكراه، حيث قال: إنّ عدم حرمة مطلق الصوت اتّفاقي بين الفقهاء، فحرمته تحتاج إلى ضميمة المحرّمات الخارجيّة إليه.

[٢] لا يفتي أحد بأنّ الصوت الحسن حرام مطلقاً، سواء كان لهويّاً أم لا.

[٣] إلى هنا بيّن أنّ عدم حرمة مطلق الصوت الحسن ثبت باتّفاق الفقهاء، ومن هنا بيّن أنّ الأخبار الكثيرة أيضاً دلّت على عدم حرمته.

[٤] أي الصوت الحسن، والضمير في قوله: «والدعاء به» و«انّه» أيضاً راجع إلى الصوت الحسن.

[٥] أي الأخبار الدالّة على أنّ الصوت الحسن زينة القرآن، وأنّ الأنبياء والأئمّة عليهم السلام متّصفون بالصوت الحسن.

[٦] الجار والمجرور باعتبار متعلّقهما خبر للمبتدأ المتقدّم، وهو قوله: «والأخبار».

[٧] أي قد جمع السبزواري الأخبار الدالّة على مدح الصوت الحسن، وأنهاها إلى أربعة عشر، كما ذكره الشهيدي.

[٨] أي ذكر السبزواري أوّلاً أنّ الأخبار الكثيرة تدلّ على جواز التغنّي بالقرآن، وبعد ذكر هذا الكلام تعرّض لنقل الأخبار وجمعها في الكفاية.

[٩] عنوان «غير واحد» في اصطلاحهم كناية عن الكثرة، ومعنى غير واحد

من الأخبار يدلّ على جواز الغناء في القرآن، بل استحبابه [١] بناءً [٢] على دلالة الروايات على استحباب حسن [٣] الصوت والتحزين [٤] والترجيع به [٥].

و [٦] الظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على [٧] ما استفيد من

من الأخبار هي الأخبار الكثيرة.

[١] أي تدلّ الأخبار الكثيرة على استحباب الغناء في القرآن.

[٢] أي دلالة الروايات على استحباب التغنّي بالقرآن مبنيّة على كون الروايات التي يستفاد منها مدح الأمور المذكورة مسوقة لبيان الاستحباب الشرعي، لا مجرّد كونها أموراً مرغوبة عند العقلاء.

[٣] وهو مصدر، أي على استحباب تحسين الصوت.

[٤] أي قراءة القرآن ـ مثلاً ـ على لحن يوجب الحزن.

[٥] أي على استحباب الترجيع بحسن الصوت، والترجيع ـ كما عرفت ـ تقارب أقسام حركات الصوت والنفس. وتقارب حركات الصوت عبارة عن رفعه وتنزيله، وإيقافه وإرساله، وتطويره وتحسينه، وتغليظه وتخفيفه وتشديده، وأمّا تقارب ضرورب حركات النفس فجذبه، ورفعه، وإيقافه وإرساله، فهذه الكيفيّات بهذه الخصوصيّات إذا تلاءمت وتوافقت تحدث في الصوت ما يجذب الاستماع إليه.

[٦] «الواو» حاليّة، وهو من كلام صاحب الكفاية، أي أنّ شيئاً من حسن الصوت والتحزين والترجيع لا يوجد بدون الغناء، فالأخبار الدالّة على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على استحباب التغنّي بالقرآن.

[٧] أي بناءً على ما استفيد من كلام أهل اللغة والفقهاء أنّ شيئاً من الأمور الثلاثة

كلام أهل اللغة وغيرهم على ما فصّلناه في بعض رسائلنا» ، انتهى [١].

وقد صرّح [٢] في شرح قوله ﷺ : «اقرؤا القرآن بألحان العرب» أنّ اللحن هو الغناء.

وبالجملة : فنسبة الخلاف [٣] إليه في معنى الغناء أوْلى من نسبة التفصيل إليه ، بل ظاهر أكثر كلمات المحدّث الكاشاني أيضاً ذلك [٤] ؛ لأنّه [٥]

لا يوجد بدون الغناء ، فيظهر من كلامهم أيضاً أنّهم يقولون باستحباب التغنّي بالقرآن.

[١] أي انتهى كلام المحقّق السبزواري في الكفاية.

[٢] أي قد صرّح صاحب الكفاية بأنّ اللحن هو الغناء ، فيفهم من الحديث المذكور ـ بناءً على هذا التفسير للّحن ـ أنّ هذا الحديث يدلّ على استحباب قراءة القرآن بالغناء.

[٣] أي نسبة المخالفة إلى السبزواري في معنى الغناء ، بأن يقال : إنّه خالف القوم في معنى الغناء ، حيث إنّ القوم يقولون انّه خصوص الصوت اللهويّ ، وهو يقول بأنّ الغناء موضوع لمطلق الصوت الحسن أوْلى من نسبة التفصيل إلى السبزواري بأن يقال : إنّه لا يخالف القوم في معنى الغناء ، بل هو أيضاً يقول : إنّ الغناء عبارة عن خصوص الصوت اللهويّ ، ولكن يفصّل بين أفراد الغناء من حيث الحكم ويقول بحرمة الغناء الذي يقترن بإحدى المحرّمات الخارجيّة ، وبعدم حرمته فيما إذا لم يقترن بها.

[٤] أي هو أيضاً مخالف للقوم في معنى الغناء ، ويقول بمقالة السبزواري ، في أنّ الغناء موضوع لمطلق الصوت الحسن.

[٥] تعليل من الشيخ لإثبات أنّ الكاشانيّ أيضاً يقول بمقالة السبزواريّ ، أي إنّما قلنا إنّ ظاهر كلمات الكاشاني أيضاً أنّ الغناء موضوع لمطلق الصوت ؛

في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكّر لأُمور الآخرة المنسي [١] لشهوات الدنيا.

نعم، بعض كلماتهما [٢] ظاهرة فيما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوي الذي ليس هو [٣] عند التأمّل تفصيلاً، بل قولاً بإطلاق جواز الغناء، وأنّه [٤] لا حرمة فيه أصلاً، وإنّما الحرام ما يقترن به من [٥]

لأنّ الكاشاني في كلماته في مقام نفي التحريم عن الصوت الذي هو مذكّر للأُمور الآخرة. ويفهم من هذا أنّه يقول بجواز التغنّي في خصوص هذه الموارد، لا في الصوت الحسن الذي ليس شأنه هذا.

[١] بصيغة اسم الفاعل من باب الافعال.

[٢] أي بعض كلمات المحدّثين ظاهرة في أنّهما يفصّلان في الصوت اللهوي، ويقولان بالحرمة إذا اقترن بالمحرّمات الخارجيّة، وبالجواز إذا لم يقترن بها، والمراد من بعض كلماتهما الاستشهاد والتأييد.

[٣] أي التفصيل المنسوب إليهما ليس تفصيلاً في الغناء، بل هو قول بالجواز في مطلق الغناء، لاحظ قوله عليه السلام: «**ليست بالتي يدخل عليها**»، فإنّ ظاهر هذا الاستشهاد هو التفصيل بين الغناء المقترن بدخول الرجال على النساء فيحرم، وبين الغناء الذي لا يكون كذلك فلا يحرم، إلّا أنّه عند التأمّل يظهر أنّ هذا الذي ذكراه ليس تفصيلاً في الغناء، بل هو قول بالجواز في الغناء، وإنّما الحرام هي الأُمور الخارجيّة التى اقترن بها الغناء.

[٤] أي أنّ الغناء لا حرمة فيه بجميع أفراده.

[٥] بيان للموصول في قوله: «ما يقترن به»، أي الحرام إنّما هو ما يقترن بالغناء من المحرّمات الخارجيّة لا الغناء.

المحرّمات، فهو [١] على تقدير صدق نسبته إليهما في غاية الضعف لا شاهد له [٢] يقيّد الإطلاقات الكثيرة المدّعى تواترها، إلّا [٣] بعض الروايات التي ذكراها، منها [٤] ما عن الحميري بسند لم يبعد [٥] في الكفاية إلحاقه بالصحاح، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح.

قال: لا بأس به ما لم يعص به»(١)، والمراد به [٦] ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصية، ولا مقدّمة [٧] للمعاصي المقارنة له.

---

[١] أي التفصيل بين أفراد الغناء بالحكم بجوازه ما لم يقترن بإحدى المحرّمات على تقدير صدق نسبته إلى المحدّثين ضعيف جدّاً.

[٢] أي لا شاهد للقول بالتفصيل المذكور كي يقيّد به الإطلاقات الدالّة على حرمة الغناء، ويقال إنّ الغناء الحرام هو الغناء المقترن بإحدى المحرّمات.

[٣] استثناء من قوله: «لا شاهد له»، أي لا شاهد لقول المحدّثين إلّا بعض الروايات التي ذكرها المحدّث الكاشاني والمحدّث السبزواري.

[٤] أي من تلك الروايات التي ذكراها، وهي تصلح أن تكون شاهدة على التفصيل المذكور.

[٥] بصيغة المعلوم من باب الافعال، وكلمة «إلحاقه» مفعول لقوله: «لم يبعد»، أي قال: إنّ إلحاق السند بالأسناد الصحيحة غير بعيد.

[٦] أي المراد بقوله: «ما لم يعص به» أنّ الغناء ما دام لم يصر سبباً للمعصية لا بأس به، كالوقوع في الزناء وأمثاله.

[٧] أي لا بأس بالغناء ما دام لم يصر هو مقدّمة لوقوع السامع أو المغنّي

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

ومنها: ما في كتاب عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الغناء، وهل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟

قال: لا بأس ما لم يزمر به»، والظاهر من المراد بقوله: «ما لم يزمر به» ما لم يلعب [١]

في المعاصي التي هي مقارنة للغناء، كدخول الرجال على النساء، فيكون قوله عليه السلام: «**لا بأس به، ما لم يعص به**» شاهداً على التفصيل في الغناء بأن يقال: إنّه لا بأس بالغناء في حدّ نفسه، وإنّما يكون حراماً إذا كان سبباً للمعصية أو مقدّمة لتحقّق المعصية المقارنة للغناء.

[١] أي ما لم ينفخ بالمزمار، والتعبير عنه باللعب بالمزمار أمر متعارف، وحكي عن كشف الغطاء عن حال الغناء «ما لم يؤمر به» بدل «ما لم يزمر به»، وحكي عن بعض النسخ أيضاً: «ما لم يؤمر به» بدل «ما لم يزمر به»، أي ما دام لم يكن مأموراً بالغناء، وهو كناية عن مورد التقيّة، وكما يحتمل أن يكون معنى قوله: «ما لم يزمر به» ما لم يلعب بالمزمار، كذلك يحتمل أن يكون معناه: «ما لم يزن به».

قال في المجمع: «نهى عن كسب الزمّارة وفسّر فيه بالزانية».

وقال المحقّق الأيرواني في قوله: «يزمر به» احتمالات:

الأوّل: لم يتغنّ في جوف المزمار.

الثاني: لم يتغنّ شبه ضرب المزمار، فكأنّما يضرب في المزمار.

الثالث: لم يضرب معه بالمزمار.

الرابع: أن تكون العبارة ما لم يوزر به مرادف ما لم يعص به.

الخامس: أن تكون العبارة ما لم يؤمر به، وهو المذكور في نسخة الوسائل الموجودة عندي»، انتهى كلامه.

معه بالمزمار ونحوه [١] من آلات الأغاني.

ورواية [٢] أبي بصير: قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنّيات.

فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس لا بأس به، وهو [٣] قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾(١)».

وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرجال»، فإنّ ظاهر الثانية [٤]،

---

[١] أي ما دام لم يلعب بسائر آلات الأغاني.

[٢] أي من الروايات الدالّة على التفصيل في الغناء رواية أبي بصير.

[٣] أي الغناء الحرام ـ وهو الذي فيه يدخل الرجال على النساء ـ هو مصداق لقول الله عزّ وجلّ. وأنت ترى أنّ هذه الرواية دالّة على جواز الغناء في الأعراس، وعدم جوازه في المورد الذي يدخل عليها الرجال. وهذا التفصيل هو الذي ذكره المحدّثان.

[٤] يعني الرواية الثانية من الأخيرتين. وهذا بيان لوجه الاستدلال بخصوص روايتي أبي بصير على اختصاص الغناء بما إذا اقترن بمحرّم آخر.

والرواية الثانية من روايتي أبي بصير قوله عليه السلام: **«أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرجال»**، والتعبير بالظاهر في هذه الرواية حيث قال: «ظاهر الثانية لاحتمال كون أجر المغنّية بإزاء زفّ العروس دون الغناء»، إلّا أنّ الاحتمال المذكور خلاف ظاهر الرواية، فإنّ

---

(١) لقمان ٣١: ٦.

وصريح الأُولى [١]: أنّ حرمة الغناء منوطة بما يقصد منه [٢]، فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم، وإلّا فلا.

وقوله [٣] في الرواية: «وهو [٤] قول الله» إشارة إلى ما ذكره من التفصيل،

الظاهر منها أنّ الأجر بإزاء الغناء، ولذا قال في أواخر المبحث: «ودعوى أنّ الأجر لمجرّد الزفّ لا للغناء مخالفة للظاهر.

[١] أي صريح الرواية الأُولى من روايتي أبي بصير، فإنّه عليه السلام قد صرّح فيها بأنّ الحرام خصوص كسب غناء المغنّية التي يدخل عليها الرجال دون كسب المغنّية التي لا يدخل عليها الرجال.

وحاصل وجه الاستدلال بالروايتين: أنّ مفادهما حصر المحرّم من الغناء بصورة اقترانه بدخول الرجال على المغنّية، وبعد كون دخول الرجال عليها من باب المثال للمحرّم واللهو ينفى البأس عن الأجر على كلّ غناء ما لم ينضمّ إليه حرام.

[٢] أي من الغناء. فإنّ حرمة الغناء ليست لأجل ذات الغناء، بل لا بدّ من أن يلاحظ أنّه أي شيء يقصد من الغناء، فإن كان مقصود المغنّي من الغناء إقامة مجلس اللهو، فيكون حراماً في هذه الصورة، وإن لم يكن المقصود منه ذلك فلا يكون حراماً.

[٣] أي قول الإمام عليه السلام في الرواية الأُولى لأبي بصير.

[٤] مقول قول الإمام عليه السلام، أي قول الإمام عليه السلام حيث قال ـ بعد التفصيل بين المغنّيات اللاتي يدخل عليهنّ الرجال والحكم فيها بالحرمة، وبين المغنّيات اللّاتي تدعى إلى الأعراس والحكم فيها بعدم الحرمة ـ: «وهو قول الله عزّ جلّ»، أي التفصيل المذكور هو المستفاد من الآية الشريفة.

ويظهر منه [١] أنّ كلا الغنائين [٢] من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما [٣] إدخال الناس في المعاصي، والإخراج [٤] عن سبيل الحقّ، وطريق الطاعة دون الآخر [٥].

وأنت [٦] خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار [٧] للإطلاقات،

---

[١] أي يظهر من قوله، وهو قول الله عزّ وجلّ.

[٢] أي الغناء الذي تقترن به المحرّمات الخارجيّة والغناء الذي يكون في الأعراس بحيث لا تقترن به المحرّمات الخارجيّة، أي كلا الغنائين من مصاديق اللهو.

ووجه الظهور هو أنّه عليه السلام طبّق الآية على كلا القسمين من الغناء، وعلى هذا يكون مرجع الضمير جنس الغناء الشامل لكلا القسمين، وإن أورد المحقّق الأيرواني على الماتن، حيث قال: «بل ظاهره أنّ الغناء الأوّل من لهو الحديث».

[٣] أي بأحد الغنائين يقصد إدخال الناس في المعاصي، كما إذا كان الغناء مقترناً بدخول الرجال على المغنّيات.

[٤] هو عبارة أُخرى عن الادخال في المعاصي.

[٥] أي لا يقصد من الغناء الآخر ما قصده من الغناء الأوّل من إدخال الناس في المعاصي، كالتغنّي في الأعراس، الذي لم يقترن به المناهي والملاهي.

هذا تمام الكلام في الأخبار التي يستدلّ بها على التفصيل بين أفراد الغناء الذي يرجع لبّه إلى القول بحلّيّة الغناء في حدّ ذاته.

[٦] من هنا شرع المصنّف في ردّ الأخبار التي استدلّ بها المحدّث الكاشاني والمحقّق السبزواري على تقييد المطلقات الدالّة على حرمة الغناء مطلقاً.

[٧] أي الأخبار التي ذكرها المحدّثان لتقييد المطلقات الناهية. وحاصل الردّ:

لعدم ظهور يعتدّ به في دلالتها [١]، فإنّ الرواية [٢] الأُولى لعليّ بن جعفر ظاهرة في تحقّق المعصية بنفس الغناء، فيكون [٣] المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، وهو [٤] قد يكون مطرباً ملهياً فيحرم، وقد لا ينتهي [٥]

أنّ الأخبار المذكورة لا تصلح لتقييد المطلقات الدالّة على حرمة الغناء.

[١] أي لا ظهور في الأخبار التي ذكرها المحدّثان ظهوراً يعتدّ به كي يصلح لأن يكون مقيّداً للإطلاقات الناهية.

[٢] وهي ما رواه الحميري التي قال عليه السلام فيها: «**لا بأس ما لم يعص به**»، فإنّ الاستدلال بهذه الرواية مبنيّ على أن يكون معنى هذه الجملة أنّ الغناء مقدّمة لتحقّق المعصية، وهو خلاف ظاهر الرواية، فإنّ الظاهر منها ثبوت الحرمة لنفس الغناء وتحقّق المعصية بنفس الغناء لا بفعل آخر ممّا يكون الغناء مقدّمة له، أي لا بأس بالغناء ما لم يكن محقّقاً للمعصية، بأن لا يكون صوتاً لهويّاً فيفهم منه أنّ الغناء معناه الصوت المشتمل على الترجيع الذي قد يكون لهويّاً فيعصى به فيكون حراماً وقد لا يعدّ لهواً فلا يعصى به فلا يكون حراماً.

[٣] تفريع على كون الرواية ظاهرة في تحقّق المعصية بنفس الغناء، أي إذا ثبت أنّ الظاهر من الرواية حرمة الغناء الذي تتحقّق المعصية بنفسه، فيظهر منه أنّ المراد من الغناء الذي سئل عن حكمه في الفطر والأضحى هو الصوت المشتمل على الترجيع، فالغناء في الرواية استعمل في هذا المعنى.

وأجاب الإمام عليه السلام بأنّ الصوت المذكور لو كان لهويّاً فيعصى به ويحرم وإلّا فلا يحرم، فتدلّ هذه الرواية على حرمة مطلق الصوت اللهوي.

[٤] أي الصوت المشتمل على الترجيع.

[٥] أي قد لا ينتهي الصوت المرجّع إلى حدّ يكون مطرباً وملهياً.

إلى ذلك الحدّ فلا يعصى به [١].

ومنه [٢] يظهر توجيه الرواية الثانية لعليّ بن جعفر، فإنّ معنى قوله: «لم يزمّر به» لم يرجّع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار، أو أنّ المراد من الزمر التغنّي على سبيل اللهو.

وأمّا رواية أبي بصير مع ضعفها سنداً بعليّ بن أبي حمزة البطائني، فلا تدلّ إلّا على كون غناء المغنّية التي يدخل عليها الرجال داخلاً في لهو الحديث في الآية،

---

[١] أي لا تحصل المعصية بسبب الصوت المذكور، فلا يكون الغناء المذكور حراماً.

والنتيجة: أنّه يستفاد من هذه الرواية حرمة مطلق الصوت اللهوي بذاته، سواء اقترن بالمحرّمات الخارجيّة أم لا.

[٢] أي ممّا ذكرنا من ظهور الرواية الأُولى في تحقّق المعصية بنفس الغناء، وقلنا: إنّ المراد بقوله: «ما لم يعص به»، أي ما دام لم تثبت المعصية بنفس الغناء يظهر توجيه الرواية الثانية لعليّ بن جعفر، وهو قوله: «ما لم يزمر به» بثلاثة توجيهات:

التوجيه الأوّل: إنّ معنى قوله: «لم يزمر به» أنّه ما دام لم يرجّع في الغناء ترجيعاً يكون على نحو ترجيع المزمار، فيفهم منه أنّ مطلق الترجيع لا يكون حراماً، بل الترجيع الذي يكون كترجيع تر المزمار حرام.

التوجيه الثاني: أن يكون معناه أنّه ما دام لم يقصد من الغناء قصداً يكون في المزمار بأن لا يكون داعيه من التغنّي هو الداعي الذي يكون في المزمار.

التوجيه الثالث: أن لا يكون غناؤه على سبيل اللهو. إذن فالرواية الثانية أيضاً لا تدلّ على مسلك المحدّثين.

وعدم [١] دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس فيه،

وهذا [٢]

---

[١] عطف على مجرور «على»، أي لا تدلّ الرواية إلّا على عدم دخول المغنّية التي تدعى إلى الأعراس في لهو الحديث. وقوله: «التي» صفة للمغنّية المحذوفة، والضمير في قوله: «فيه» راجع إلى لهو الحديث. وهذا في الحقيقة جواب عن الحصر المتوهّم الذي استدلّ به على إثبات مسلك المحدّثين.

وحاصل الاستدلال بها: أنّ مفاد هذه الرواية حصر المحرّم من الغناء بما إذا اقترن بدخول الرجال على المغنّية، وبعد حمل دخول الرجال على النساء من باب المثال للمحرّم واللهو يكون مفاد الحصر نفي البأس عن كلّ غناء لم ينضمّ إليه حرام.

وحاصل جواب المصنّف عنه: أنّ الحصر المستفاد منه إضافي، أي بالإضافة إلى صورة عدم دخول الرجال عليها، يعني أنّ الحرام من القسمين المذكورين في الرواية خصوص صورة دخول الرجال عليها، فلا يدلّ إلّا على حلّيّة القسم الآخر منهما، وهو الغناء في زفّ العرائس، ولا يدل على حلّيّة ما عدا صورة دخول الرجال عليها؛ لأنّ الحصر المستفاد منها ليس حصراً حقيقيّاً كي يدلّ على أنّ الحرام من بين جميع أقسام الغناء المتصوّرة له منحصر بخصوص هذا القسم حتّى يدلّ على حلّيّة جميع ما عداه ولو لم يكن من القسم المقابل له في الرواية، وهو الغناء في الأعراس مع عدم الرجال في هذا المجلس.

[٢] ومن هنا أراد أن يبيّن أنّ الحصر المستفاد من الرواية ليس حقيقيّاً، بل إضافي، أي كون غناء المغنّية التي يدخل عليها الرجال داخلاً في لهو الحديث،

لا يدلّ على دخول ما لم يكن منهما [١] في القسم المباح، مع كونه [٢] من لهو الحديث قطعاً، فإذا فرضنا أنّ المغنّي يغنّي [٣] بأشعار باطلة، فدخول هذا [٤] في الآية أقرب من خروجه.

وعدم دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس في لهو الحديث بمقتضى الرواية لا يدلّ بمفهوم الحصر على أنّ الغناء الذي لم يكن من قبيل القسمين المذكورين لا يكون حراماً، وإن كان داخلاً في لهو الحديث؛ لما عرفت من أنّ الحصر المستفاد من الرواية إضافي، ويكون معناه أنّ الحرام من القسمين خصوص دخول الرجال عليها، فيدلّ على حلّيّة الغناء في زفّ العرائس، وأمّا الغناء اللهوي في سائر الموارد هل يكون مباحاً أم لا؟ فالرواية ساكتة عنه.

[١] أي لا يدلّ على دخول الغناء الذي لم يكن من القسمين ـ وهما الغناء الذي يدخل عليها الرجال، والغناء في زفّ العرائس ـ في الغناء المباح.

[٢] أي مع كون الغناء داخلاً في لهو الحديث.

[٣] كلاهما من باب التفعيل، وهذا الذي ذكره شاهد على عدم كون الحصر حقيقيّاً، وأنّها لا تدلّ على أنّ غير الغناء الذي يدخل فيه الرجال على النساء خارج عن عموم الآية الدالّة على حرمة الغناء.

[٤] أي دخول هذا القسم من الغناء ـ وهو الذي يغنّى فيه بأشعار باطلة، ولم يدخل الرجال على المغنّيات كما هو القسم الأوّل، ولا يكون في زفّ العرائس كما هو القسم الثاني، بل هو قسم ثالث ـ تحت الآية الدالّة على حرمة لهو الحديث أقرب من خروجه عنها، والأقربيّة إنّما تتحقّق إذا كان التغنّي بأشعار باطلة موجباً للاضلال عن طريق الحقّ أو كان موجباً لوقوع الغير في المعصية، كما إذا تغنّى بأشعار فيها غيبة الناس.

وبالجملة [١]: فالمذكور في الرواية [٢] تقسيم غناء المغنّية باعتبار ما هو الغالب [٣] من أنّها [٤] تطلب للتغنّي بها، إمّا في المجالس المختصّة بالنساء، كما في الأعراس، وإمّا للتغنّي في مجالس الرجال.

نعم [٥]،

---

[١] أي خلاصة الكلام إلى هنا. وغرضه من هذا الكلام بيان أنّ تقسيم الغناء في الرواية لا يكون حصراً حقيقيّاً كي تدلّ على إباحة مطلق الغناء إذا لم يدخل فيه الرجال على المغنّيات؛ لأنّ التقسيم إلى القسمين المذكورين بحسب أنّ الغالب في الغناء هذان القسمان، فيكون الحصر المستفاد من التقسيم أنّ انحصار الحرام بصورة دخول الرجال على الناس إنّما هو بالإضافة إلى صورة عدم دخول الرجال عليها، فلا يدلّ هذا الحصر إلّا على حلّيّة القسم الآخر، وهو الذي يتغنّى في الأعراس، ولا يستفاد منه حصر حقيقي كي يدلّ على حلّيّة غير صورة دخول الرجال عليها.

[٢] أي في رواية أبي بصير المتقدّم ذكرها.

[٣] أي إذا كان تقسيم غناء المغنّية باعتبار ما هو واقع في الخارج غالباً، فيكون الحصر المستفاد منه إضافيّاً.

[٤] أي أنّ المغنّية تطلب غالباً لأجل حصول التغنّي بها...

[٥] استدراك عمّا ذكره من أنّ الرواية ليست فيها دلالة على أنّ الغناء المحرّم منحصر بما إذا دخل الرجال عليها.

وملخّص الاستدراك: أنّ الرواية فيها إشعار بكون الغناء المحرّم خصوص الغناء الذي يدخل فيه الرجال على المغنّيات، وفيها إشعار بحلّيّة ما عداه، إلّا أنّ الاشعار لا يصلح أن يكون مقيّداً لتقييد الإطلاقات الدالّة على حرمة الغناء الذي يعدّ من اللهو واللعب.

الإنصاف أنّه لا يخلو من إشعار بكون المحرّم [١] هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنّيات، لكنّ المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات [٢] لأجل هذا الإشعار [٣]، خصوصاً مع معارضته [٤] بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنّية، ولو [٥] لخصوص مولاها، كما تقدّم من [٦] قوله عليه‌السلام: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن الكلب» [٧]، فتأمّل [٨].

---

[١] أي الغناء المحرّم منحصر بالغناء الذي...

[٢] أي الإطلاقات الدالّة على حرمة مطلق الغناء.

[٣] لأنّ الإطلاقات دليل والاشعار ليس بدليل كي يرفع اليد به عن ظاهر الإطلاقات.

[٤] أي مع معارضة الاشعار بالخبر الذي هو كالصريح في حرمة الغناء، فمع وجود معارض للاشعار لا قيمة له حتّى لو كان في حدّ نفسه حجّة.

والحاصل: إنّ الاشعار في حدّ نفسه لا يكون دليلاً كي يصلح لتقييد المطلقات، ومع الاغماض عنه وفرض دليليّته فهو معارض بما هو كالصريح في الحرمة، فيسقط عن الحجّيّة بالمعارضة على تقدير الاغماض عمّا ذكرناه والالتزام بحجّيّته. إذن فتبقى المطلقات الدالّة على حرمة الغناء على إطلاقها ودالّة على حرمة الغناء مطلقاً.

[٥] كلمة «لو» وصليّة، أي صريح في حرمة غناء المغنّية ولو كان تغنّيها لمولاها.

[٦] كلمة «من» للتبيين، أي ما تقدّم عبارة عن قوله عليه‌السلام:...

[٧] فإنّ الحكم بأنّ ثمن الجارية التي تلهي مولاها ثمن الكلب كالصريح في حرمة تغنّيها، وإلّا لم يكن ثمنها كثمن الكلب.

[٨] لعلّه إشارة إلى أنّ الرواية ليست كالصريحة في أنّ الغناء يكون حراماً وإن لم يقترن بغيره من المحرّمات، وغاية ما في الباب أنّ الرواية من مطلقات أخبار

وبالجملة: فضعف هذا القول [١] بعد ملاحظة النصوص [٢] أظهر [٣] من أن يحتاج إلى الإظهار. وما أبعد [٤] ما بين هذا وبين ما سيجيئ من فخر الدين: من عدم تجويز الغناء في الأعراس؛ لأنّ [٥] الروايتين وإن كانتا نصّين في الجواز، إلّا أنّهما لا تقاومان الأخبار المانعة، لتواترها [٦].

وأمّا ما ذكره في الكفاية من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة في فضل قراءة القرآن، فيظهر فساده [٧]

الباب، فيمكن تقييدها بما ذكره المحدّثان.

[١] أي القول بحلّيّة الغناء المجرّد عن المحرّمات الخارجيّة الذي ذهب إليه المحدّثان.

[٢] أي النصوص الدالّة على حرمة الغناء مطلقاً.

[٣] خبر لقوله: «فضعف»، أي لا يمكن إثبات ضعفه وإظهاره؛ لكونه توضيحاً للواضحات.

[٤] وهو للتعجّب، أي بون بعيد بين هذا القول الذي يقول بحلّيّة الغناء مطلقاً وبين ما ذكره فخر الدين من حرمة الغناء حتّى في الأعراس.

[٥] تعليل لما ذكره الفخر من عدم جواز الغناء في الأعراس، أي الروايتين لأبي بصير، حيث قال عليه السلام في الرواية الأُولى: «**والتي تدعى إلى الأعراس لا بأس به**»، وقال عليه السلام في الرواية الثانية: «**أجر المغنّية التي تزفّ العرائس لا بأس به**»، وهاتان الروايتان كما ترى صريحتان في جواز الغناء في الأعراس.

[٦] أي إنّما قلنا بعدم مقاومة الروايتين الدالّتين على الجواز للأخبار الدالّة على حرمة الغناء؛ لأنّ الأخبار الدالّة على حرمته متواترة تكون متقدّمة على الخبرين الدالّين على الجواز.

[٧] أي يظهر فساد ما ذكره السبزواري في الكفاية.

عند التكلّم في التفصيل [١].

وأمّا الثاني [٢] ـ وهو الاشتباه في الموضوع ـ فهو ما ظهر من بعض مَن لا خبرة له [٣] من طلبة زماننا تقليداً [٤] لمن سبقه من أعياننا، من [٥] منع صدق الغناء في المراثي، وهو [٦] عجيب، فإنّه [٧] إن أراد أنّ الغناء

---

[١] أي التفصيل الذي يأتي بيانه بقوله: «وأمّا الثالث، وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع، فقد حكي في جامع المقاصد قولاً».

[٢] لمّا قال: «وربّما يجري على الحكم بحرمة الغناء عروض الشبهة تارة من حيث أصل الحكم، أي يشكّ في حرمة الغناء، وأُخرى من حيث الموضوع، أي موضوع الغناء مشتبه، وثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع».

إلى هنا تمّ كلامه في رفع الشبهة عن أصل الحكم، فثبت حرمة الغناء مطلقاً. ومن هنا شرع في بيان رفع الشبهة عن الموضوع.

[٣] أي لا اطّلاع له في الغناء، ولا يتمكّن من تشخيصه وتعيين حدوده، فإنّه ظهر منهم الاشتباه في الموضوع، أي ظهر منهم أنّهم يقولون بأنّ الغناء الذي هو موضوع للحرمة موضوع مشتبه ولا يعلم صدقه على بعض الموارد.

[٤] أي حال كونهم مقلّدين للفقهاء الكبار المتقدّمين.

[٥] كلمة «من» للتبيين، بيان للموصول في قوله: «ما ظهر»، أي ظهر منهم منع صدق الغناء في المراثي.

[٦] أي منع صدق الغناء على المراثي أمر عجيب صدوره منهم.

[٧] أي بعض مَن لا خبرة له الذي منع من صدق الغناء على المراثي إن أراد أنّ موادّ الألفاظ لها دخالة في تحقّق الغناء بحيث لا يصدق الغناء فيما إذا كان موادّ الألفاظ من المراثي؛ لعدم صدق اللهو عليه، وأنّ الغناء يتحقّق فيما إذا كان موادّ الألفاظ من الألفاظ الباطلة، فهو خلاف اللغة والعرف.

ممّا يكون لموادّ الألفاظ دخل فيه ، فهو [١] تكذيب للعرف واللغة ، أمّا [٢] اللغة ، فقد عرفت. وأمّا العرف [٣] فلأنّه لا ريب في أنّ مَن سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الاطراب المقتضي للرقص ، أو ضرب [٤] آلات اللهو ، لا يتأمّل [٥] في إطلاق لفظ الغناء عليه إلى أن يعلم موادّ الألفاظ ، وإن أراد [٦] أنّ الكيفيّة التي يقرأ بها في المرثيّة لا يصدق عليها تعريف الغناء ، فهو [٧] تكذيب للحسّ. وأمّا [٨] الثالث:

---

[١] أي دخل موادّ الألفاظ في تحقّق الغناء لا يقبله العرف...

[٢] أي امّا كونه خلاف اللغة فلما قد عرفت من أنّ اللغويّين قد عرّفوا الغناء بأنّه من كيفيّات الصوت ولا دخل فيه لموادّ الألفاظ. لاحظ الصحاح والمصباح والنهاية وتاج العروس والقاموس ولسان العرب ومجمع البحرين.

[٣] أي أمّا كون ما ذكره بعض مَن لا خبرة له من دخل موادّ الألفاظ في تحقّق الغناء خلاف العرف...

[٤] أي مشتملاً على ضرب آلات اللهو.

[٥] الجملة خبر لقوله: «إنّ مَن سمع...»، أي مَن سمع من بعيد صوتاً، لا يتأمّل في صدق الغناء على الصوت المذكور، ولا ينتظر كي يعرف موادّ الألفاظ في حكمه بالغناء، بل بمجرّد سماعه الصوت المذكور يحكم بأنّه غناء، وهذا دليل على أنّ موادّ الألفاظ لا دخل لها في صدق الغناء على الصوت اللهوي.

[٦] أي إن أراد بعض مَن لا خبرة له أنّ كيفيّة قراءة المراثي لا يصدق الغناء عليها.

[٧] أي ما أراده بعض مَن لا خبرة له يكذّبه الحسّ والوجدان، فإنّ كلّ شخص يحسّ عروض الخفّة عليه من سماع التغنّي بالمرثيّة، كما يحسّ عروضها من سماع التغنّي بغيرها.

[٨] إلى هنا تمّ كلامه في **القسم الثاني** من أقسام عروض الشبهة على الغناء،

وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع، فقد حكى في جامع المقاصد قولاً [١] لم يسمّ قائله ،باستثناء [٢] الغناء في المراثي نظير استثنائه [٣] في الأعراس، ولم يذكر [٤] وجهه.

وربّما وجّهه [٥] بعض [٦] من متأخّري المتأخّرين؛ لعمومات أدلّة الابكاء والرثاء،

وهي الشبهة في مفهوم الغناء وموضوعه، فبيّن أنّه لا إجمال فيه بالنسبة إلى المراثي.

ومن هنا شرع في بيان **القسم الثالث**، وهو أنّ موضوع الغناء لا إجمال فيه، وإنّما الشبهة في حرمة جميع أفراد الغناء، والقول بحلّيّة بعض أفراد الغناء مع صدق مفهوم الغناء عليه.

وهذا في الحقيقة تضييق لدائرة دليل حرمة الغناء بأنّه لا يدلّ على حرمة جميع مصاديق الغناء وليس تضييقاً في الموضوع كما كان ذلك في القسم الثاني.

[١] مفعول لقوله: «حكى»، أي حكى الكركي قولاً لم يذكر اسم قائله.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «قولاً»، أي قولاً باستثناء الغناء، فإنّ هذا القائل يقول بجواز الغناء في المراثي.

[٣] أي نظير استثناء الغناء في الأعراس، فيكون الغناء في المراثي جائزاً، كما جاز في الأعراس.

[٤] أي لم يذكر الكركي وجه استثناء الغناء في المراثي.

[٥] أي وجّه استثناء الغناء في المراثي من الأدلّة الدالّة على حرمة الغناء مطلقاً.

[٦] بالتنوين على وجه التنكير، ويحتمل أن يكون المراد منه النراقي، أي وجّه استثناء الغناء في المراثي بأنّ إطلاق أدلّة استحباب قراءة القرآن يدلّ على

وقد أخذ ذلك [١] ممّا تقدّم عن صاحب الكفاية، من [٢] الاستدلال بإطلاق أدلّة قراءة القرآن. وفيه [٣]: أنّ أدلّة المستحبّات لا تقاوم أدلّة المحرّمات، خصوصاً التي [٤] تكون من مقدّماتها، فإنّ [٥] مرجع أدلّة

استحبابها ولو بلحن غنائي.

[١] أي قد أخذ بعض المتأخّرين التوجيه المذكور من السبزواري الذي استدلّ هو ﷺ بإطلاق أدلّة قراءة القرآن على جواز التغنّي في قراءة القرآن، فإنّه استفاد من كلام السبزواري أنّ إطلاق أدلّة استحباب الابكاء والمراثي أيضاً كإطلاق أدلّة قراءة القرآن يدلّ على جواز التغنّي في المراثي لعدم الفرق بين الاطلاقين من هذه الجهة.

[٢] كلمة «من» للتبيين، وهي بيان للموصول في قوله: «ممّا تقدّم».

[٣] أي في التوجيه الذي ذكره بعض المتأخّرين في استثناء التغنّي في المراثي إشكال، وهذا الإشكال وإن كان يتوجّه لسانه إلى توجيه بعض المتأخرين، ولكن لبّاً يتوجّه إلى السبزواري أيضاً.

وملخّصه: أنّ أدلّة المستحبّات، سواء كانت أدلّة استحباب قراءة القرآن أو استحباب الابكاء والرثاء، لا تصلح لأن تخصّص الأدلّة الدالّة على حرمة الغناء.

[٤] أي خصوص المحرّمات التي تكون من مقدّمات المستحبّات، كالتغنّي لإدخال السرور في قلب المؤمن، فإنّ أدلّة استحباب إدخال السرور لا تدلّ على استحباب التغنّي الموجب لإدخال السرور؛ لأنّ التغنّي حرام وأدلّة استحباب إدخال السرور في قلب المؤمن لا تقاوم أدلّة حرمة الغناء كي تكون معارضة لها.

[٥] تفصيل لما ذكره من أنّ أدلّة المستحبّات لا تقاوم أدلّة المحرّمات التي

الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشيء بسببه المحرّم. ألا ترى [١] أنّه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن وإجابته [٢] بالمحرّمات [٣]، كالزنا واللواط والغناء.

والسرّ في ذلك [٤]: أنّ دليل الاستحباب إنّما يدلّ على كون الفعل -لو خلّي وطبعه [٥]-

---

تكون المحرّمات من مقدّمات المستحبّات، والوجه فيه: أنّ أدلّة المستحبّات منصرفة إلى المستحبّات التي تتحقّق بالمقدّمات المحلّلة، ولا تشمل المستحبّات التي تحصل بالمقدّمات المحرّمة، كحصول قراءة القرآن بالتغنّي.

[١] هذا شاهد لما ذكره من انصراف أدلّة المستحبّات إلى إيجاد المستحبّات بأسبابها المباحة، ولا تشمل إيجادها بأسبابها المحرّمة.

[٢] أي لا يجوز إجابة المؤمن إذا دعاه بالمحرّمات، كما إذا دعاه لشرب الخمر -مثلاً- فلا يجوز إجابته.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «إدخال» وبقوله: «إجابته».

[٤] أي السرّ في عدم مقاومة أدلّة المستحبّات لأدلّة المحرّمات أنّ أدلّة المستحبّات تدلّ على استحباب شيء بعنوانه الأوّلي، وأدلّة المحرّمات في مواردها تدلّ على حرمتها بالعنوان الثانوي، فإنّ أدلّة استحباب قراءة القرآن أو المراثي تدلّ على استحباب قراءة القرآن بعنوان أنّه قراءة القرآن التي عنوان أوّلي لهذا الفعل المخصوص، والأدلّة الدالّة على الحرمة تدلّ على حرمة القراءة أو المرثيّة بالعنوان الثانوي، أي بعنوان الغناء.

[٥] «الواو» في قوله: «وطبعه» واو المفعول معه، وقوله: «طبعه» منصوب بسبب الواو.

خالياً [١] عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك [٢] طروّ عنوان من الخارج يوجب [٣] لزوم فعله أو تركه [٤] كما إذا [٥] صار مقدّمة لواجب، أو صادفه [٦] عنوان محرّم، فإجابة المؤمن، وإدخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله، أو تركه [٧]،

---

[١] خبر لقوله: «كون»، أي أنّ دليل الاستحباب يدلّ على كون الفعل في حدّ ذاته خالياً عن العناوين التي توجب لزوم فعله كالعناوين العارضة عليه الموجبة لوجوبه، أو لزوم تركه كالعناوين الموجبة لحرمته.

[٢] أي كون الفعل في حدّ نفسه خالياً عمّا يوجب الالزام، أي كون الفعل في حدّ نفسه مستحبّاً لا ينافي عروض عنوان من الخارج عليه، ويكون واجباً بسبب انطباق هذا العنوان عليه، كما إذا عرض عليه عنوان من العناوين الواجبة، كعروض مقدّمة الواجب عليه، فإنّ الوضوء ـ مثلاً ـ يكون مستحبّاً في حدّ ذاته، وإنّما يكون لازماً بعنوان أنّه مقدّمة للصلاة الواجبة أو إذا عرض عليه عنوان من العناوين المحرّمة، فيكون محرّماً بهذا العنوان الثانوي.

[٣] الجملة صفة لقوله: «عنوان»، أي عروض عنوان يوجب لزوم الإتيان بالفعل الذي كان خالياً عمّا يوجب الالزام.

[٤] أي طروّ عنوان على الفعل الاستحبابي الذي يوجب لزوم ترك هذا الفعل بسبب انطباق هذا العنوان الثانوي عليه.

[٥] هذا مثال للمستحبّ الذي عرض عليه عنوان مقدّمة الواجب الموجب لوجوبه.

[٦] هذا مثال للفعل المستحبّ الذي عرض عليه عنوان يوجب حرمته.

[٧] بل هما فعلان مستحبّان. وهما مثالان لما إذا كان مصادفة عنوان محرّم عليه توجب حرمته بعد أن يكون مستحبّاً في حدّ نفسه.

فإذا تحقّق [١] في ضمن الزنا فقد طرأ عليه [٢] عنوان ملزم [٣] لتركه، كما أنّه [٤] إذا أمر به الوالد أو السيّد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

والحاصل: أنّ جهات الأحكام الثلاثة ـ أعني الإباحة والاستحباب والكراهة ـ لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما [٥] مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

---

[١] أي إذا تحقّق كلّ واحد من إجابة المؤمن وإدخال السرور في قلب المؤمن في ضمن الزنا.

[٢] أي عرض على كلّ واحد من إجابة دعوة المؤمن وإدخال السرور عنوان محرّم.

[٣] بصيغة اسم الفاعل، أي عنوان يوجب الزام المكلّف بترك الفعل الذي طرأ عليه عنوان محرّم.

[٤] هذا مثال لما إذا طرأ على المستحبّ عنوان يكون سبباً لوجوبه، كما إذا أمر الوالد بإجابة دعوة المؤمن أو بإدخال السرور في قلبه، فإنّه يكون واجباً بعنوان إطاعة أمر الوالد.

[٥] أي الحكم ثابت لجهة الوجوب والحرمة عند اجتماع جهة الوجوب والحرمة مع إحدى الجهات الثلاث؛ لأجل أنّ جهة الوجوب أو الحرمة أقوى من تلك الجهات، فتقدّم عليها لكون ملاكهما أقوى من ملاك الأحكام الثلاثة.

ولا يخفى أنّ ما ذكره شيخنا الأعظم داخل في مبحث التزاحم، فإنّ أقوائيّة الجهة والملاك من مرجّحات باب التزاحم ولا دخل لها في باب التعارض الذي هو محلّ كلامنا.

وسيأتي توضيح ذلك في ضمن تحقيقاتنا، فانتظر.

ويشهد لما ذكرنا: من عدم تأدّي [١] المستحبّات في ضمن المحرّمات: قوله [٢] ﷺ: «اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإيّاكم [٣] ولحون أهل الفسوق والكبائر، وسيجيئ بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح [٤] والرهبانيّة [٥]، لا يجوز تراقيهم [٦]،

---

[١] أي من عدم جواز الإتيان بالمستحبّات فيما إذا انطبق عليها عنوان من العناوين المحرّمة.

[٢] فاعل لقوله: «يشهد»، أي قوله ﷺ: «**اقرأوا القرآن...**» ممّا يشهد بعدم جواز الإتيان بالمستحبّات في ضمن المحرّمات. وجه الاستشهاد: أنّه ﷺ نهى عن قراءة القرآن بلحون أهل الفسوق بقوله: «**وإيّاكم ولحون أهل الفسوق والكبائر**»، وهذا شاهد على عدم مقاومة دليل المستحبّات دليل الأحكام الالزاميّة، وعدم جواز الإتيان بالمستحبّات في ضمن المحرّمات.

[٣] وهو من أسماء الأفعال، أي بعّدوا أنفسكم عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر.

من هنا شرع ﷺ في بيان أنّ قراءة القرآن لا تكون مستحبّة لو كانت بلحون أهل الفسوق أو انطبق عليها عنوان من العناوين المحرّمة، وهذه الجملة تشهد بعدم جواز الإتيان بالمستحبّات في ضمن المحرّمات.

[٤] أي يرجّعون القرآن ترجيع النوح، وهو أن يكون الترجيع على اللحن الحزين الذي يتحقّق به الغناء الحزين.

[٥] أي ترجيع الرهبانيّة، وهو الأسلوب الذي يقرأه رهبان النصارى للإنجيل فإنّه كيفيّة غنائيّة خاصّة.

[٦] جمع الترقوة، وهو: مقدّم الحلق في أعلى الصدر، حيث يترقّى فيه النفس، أي لا يجوز رفع الصوت وترجيعه.

قلوبهم مقلوبة [١] ، وقلوب [٢] مَن يعجبه شأنهم »(١).

قال في الصحاح [٣]: «اللحن واحد [٤] الألحان واللحون ومنه [٥] الحديث: اقرأوا القرآن بلحون العرب ، وقد لحن [٦] في قراءته: إذا أطرب بها ، وغرّد [٧] ، وهو [٨] ألحن الناس: إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء [٩]» ،

---

[١] أي لا يستقرّ الإيمان في قلوبهم ، كما انّ الماء لا يستقرّ في الآنية المقلوبة .

[٢] أي قلوب مَن يرضى بفعل هؤلاء القوم أيضاً مقلوبة ؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يعجبه الفعل المحرّم الصادر من الغير ولا يفرح من فعله الحرام .

[٣] وغرضه من ذكر كلام الصحاح توضيح معنى اللحن في الرواية الآمرة بقراءة القرآن بلحن العرب .

[٤] أي اللحن مفرد الألحان واللحون فإنّهما جمعان .

[٥] أي اللحون المذكورة في الحديث من قبيل اللحون المذكورة في الصحاح ، فإنّه أيضاً جمع اللحن .

[٦] أي يقال: لحن في قراءته: إذا كانت قراءته مطربة ، فيكون اللحن من الطرب .

[٧] **غرّد وأغرد وتغرّد الطائر:** رفع صوته في غنائه وطرّب به ، فيكون معناه في المتن إذا رفع صوته ورجّعه وطرّب به .

[٨] أي يقال لشخص: إنّه ألحن الناس إذا كان الشخص المذكور أحسن الناس قراءة .

[٩] ليس المراد منه الغناء الاصطلاحي ، وإنّما المراد منه الصوت الحسن ، لما مرّ في أوائل المبحث من أنّه من معاني الغناء .

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٦.

انتهى [١].

وصاحب الحدائق جعل اللحن في هذا الخبر [٢] بمعنى اللغة، أي بلغة العرب [٣]، وكأنّه [٤] أراد باللغة اللهجة، وتخيّل [٥] أنّ إبقاءه على معناه يوجب [٦] ظهور الخبر في جواز الغناء في القرآن.

وفيه [٧]: ما تقدّم من أنّ مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس بغناء، وقوله ﷺ: «وإيّاكم ولحون أهل الفسوق» نهى عن الغناء في القرآن [٨]،

---

[١] أي انتهى كلام صاحب الصحاح.

[٢] وهو قوله ﷺ: **«اقرأوا القرآن بلحون العرب»**.

[٣] أي اقرأوا القرآن بلغة العرب.

[٤] أي كأنّ صاحب الحدائق أراد باللغة لهجة العرب، وهي لغة الإنسان التي جُبل عليها واعتادها. يقال: فلان فصيح اللهجة وصادق اللهجة.

[٥] أي تخيّل صاحب الحدائق أنّه لو أبقى اللحن على معناه الذي هو ظاهر فيه ولم يحمل على اللهجة لكان الخبر ظاهراً في جواز الغناء في القرآن، وحيث إنّه مقطوع البطلان فلا بدّ من حمل اللحن فيه على هذا المعنى.

[٦] الضمير فيه يرجع إلى قوله: «إبقاء»، أي إبقاء اللحن على معناه الحقيقي الذي هو ظاهر فيه يوجب ظهور...

[٧] أي فيما تخيّله صاحب الحدائق إشكال قد تقدّم ذكره، وهو أنّ اللحن بما هو لحن ليس بمعنى الغناء، وإنّما الغناء إذا كان الصوت على لحن أهل الفسوق والعصيان، وعلى سبيل اللهو واللعب.

[٨] والغرض من ذكر هذا الحديث أنّ اللحن إذا استعمل مقيّداً بألحان أهل الفسوق يكون بمعنى الغناء. وأمّا إذا استعمل مطلقاً فلا يكون بمعناه.

ثمّ إنّ في قوله: «لا يجوز تراقيهم» إشارة إلى أنّ مقصودهم ليس تدبّر معاني القرآن، بل هو مجرّد الصوت المطرب [١].

وظهر ممّا ذكرنا [٢]: أنّه لا تنافي بين حرمة الغناء في القرآن وما ورد من قوله عليه السلام: «ورجّع بالقرآن صوتك، فإنّ الله يحبّ الصوت الحسن»، فإنّ [٣] المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق.

ومن المعلوم أنّ مجرّد ذلك [٤] لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو، فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ القرآن كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة [٥]،

إذن فلا وجه لتكلّف صاحب الحدائق وحمل اللحن في الخبر على معنى يكون خلاف الظاهر منه.

[١] والغرض من ذكره بيان أنّه لا منافاة بين الأمر بقراءة القرآن بألحان العرب وبين النهي بأنّه لا يجوز تراقيهم؛ إذ معنى هذه الجملة عدم جواز قراءة القرآن بالصوت المطرب الذي يكون صوتاً لهوياً.

[٢] أي ظهر ممّا ذكرنا في جواب صاحب الحدائق من أنّ مطلق اللحن ليس غناء.

[٣] هذا تعليل لما ذكره من عدم التنافي بين ما دلّ على حرمة الغناء في القرآن وبين ما دلّ على جواز الترجيع في قراءة القرآن.

[٤] أي مجرّد ترجيع الصوت لا يكون غناءً، وإنّما يكون غناء إذا كان على سبيل اللهو وعلى ألحان أهل الفسوق والعصيان. إذن فما دلّ على حرمة الغناء في القرآن راجع إلى ما كان قراءته على لحون أهل الفسوق، وما دلّ على استحباب قراءته ناظر إلى صورة لا يكون الصوت المرجع فيه على لحون أهل الفسوق والعصيان، فلا تنافي بين الدليلين.

[٥] بل لا بدّ في قراءة القرآن من حصول ميزة خاصّة على بقيّة القراءات

لكن مجرّد الترجيع لا يكون غناءً، ولذا [١] جعله نوعاً منه في قوله ﷺ: «يرجّعون القرآن ترجيع الغناء».

وفي محكيّ شمس العلوم: «إنّ الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان والقراءة والغناء»، انتهى.

وبالجملة: فلا تنافي بين الخبرين [٢]، ولا بينهما [٣] وبين ما دلّ على حرمة الغناء حتّى في القرآن،

من تحسين الصوت وترجيعه.

[١] أي لأجل أنّ مطلق الترجيع لا يكون غناءً جعل النبيّ ﷺ ترجيع القرآن نوعاً من الغناء، فيفهم منه أنّ الترجيع قد يكون غنائيّاً وقد يكون غير غنائيّ، فيفهم من كلام «الشمس» الذي هو من اللغويّين أنّ الترجيع لا يكون مساوياً للغناء، فإنّه قد يكون غناء وقد لا يكون.

[٢] **أحدهما**: قوله ﷺ: **«اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإيّاكم ولحون أهل الفسوق والكبائر، وسيجيئ بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء».**

وثانيهما: قوله ﷺ: **«ورجّع بالقرآن صوتك»**؛ لأنّ المراد من الترجيع المنهيّ هو الصوت اللهوي ،وأن يكون الترجيع من لحون أهل الفسوق، والمراد من الترجيع في قوله: «**«ورجّع بالقرآن»** هو ترديد الصوت على نحو لا يكون لهويّاً».

[٣] أي لا تنافي بين الخبرين المذكورين، وهما الحديث النبويّ، والحديث المرويّ عن الباقر عليه السلام، وبين الأحاديث الدالّة على حرمة الغناء حتّى في القرآن، أمّا عدم التنافي بين الحديث النبويّ وبين ما دلّ على حرمة الغناء؛ لأنّ الحديث النبويّ يدلّ على حرمة الترجيع إذا كان ترجيع الغناء فيوافق ما دلّ على حرمة الغناء، فكلاهما يدلّان على شيء واحد، وهو حرمة الغناء.

كما تقدّم زعمه [١] من صاحب الكفاية في بعض ما ذكره: من [٢] عدم اللهو في قراءة القرآن وغيره [٣]، تبعاً [٤] لما ذكره المحقّق الأردبيلي ﵀، حيث [٥] أنّه بعد ما وجّه استثناء المراثي وغيرها من الغناء:

وأمّا عدم التنافي بين الحديث المرويّ عن الباقر عليه السلام وبين ما دلّ على حرمة الغناء ؛ فلأنّ الحديث يدلّ على جواز الترجيع في قراءة القرآن إذا لم يصل حدّ الغناء. إذن فهو لا يدلّ على جواز الغناء كي يقع التنافي بينه وبين ما دلّ على حرمة الغناء.

[١] أي تقدّم زعم التنافي بين الخبرين وبين ما دلّ على حرمة الغناء، ولذا جمع بينهما بقوله: «ويمكن الجمع بين هذه الأخبار بوجهين:

أحدهما: تخصيص الأخبار المانعة بما عدا قراءة القرآن.

وثانيهما: حمل الأخبار المانعة على الغناء الشائع في زمن بني أُميّة وبني العبّاس، والشيخ يقول: بأنّه لا تعارض بين الأخبار كي يحتاج إلى الجمع بينها».

[٢] كلمة «من» للتبيين، وهي بيان للموصول في قوله: «في بعض ما ذكره»، أي تقدّم زعم التنافي بين الأخبار في ضمن ماذكره صاحب الكفاية من عدم صدق اللهو في قراءة القرآن، ولذا قال بجواز الغناء في قراءة القرآن، فيكون التعارض بين الأخبار المجوّزة للتغنّي في قراءة القرآن وبين الأخبار الدالّة على حرمة الغناء حتّى في القرآن مستقرّاً.

[٣] أي عدم صدق اللهو في قراءة غير القرآن إذا ذكّر به الجنة ونعيمها والنار وجحيمها.

[٤] أي صاحب الكفاية في زعمه التنافي بين الأخبار تبع المحقّق الأردبيلي.

[٥] توضيح لكيفيّة تبعيّة صاحب الكفاية لما ذكره الأردبيلي، وبيان لما ذكره

بأنّه [١] ما ثبت الإجماع إلّا في غيرها.

والأخبار [٢] ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً: أيّد [٣] استثناء المراثي،

الأردبيلي، أي الأردبيلي وجّه أوّلاً استثناء المراثي.

[١] الجار متعلّق بقوله: «وجّه»، أي وجّه المحقّق الأردبيلي استثناء المراثي من الغناء بأنّ الدليل على حرمة الغناء أمران: الإجماع والأخبار.

أمّا الإجماع فهو لم يثبت إلّا في غير المراثي، بدعوى أنّ الإجماع دليل لبّي ليس له إطلاق، فلابدّ من الأخذ بمعقده المتيقّن، وهو الغناء في غير المراثي، وأمّا انعقاده على حرمة الغناء حتّى في القرآن والذكر والمراثي فهو غير ثابت، فلا يمكن أن يتمسّك به.

[٢] أي أمّا الأخبار الدالّة على حرمة الغناء حتّى في المراثي فهي ضعيفة السند أوّلاً، وليست صريحة في الدلالة على تحريم الغناء مطلقاً، حتّى في المراثي والقرآن والذكر، فيمكن حملها على غير هذه المذكورات بقرينة الأخبار المجوّزة لها.

[٣] وضمير الفاعل يرجع إلى المحقّق الأردبيلي، أي الأُردبيلي بعد ما وجّه استثناء المراثي وغيرها من الغناء بأمرين مذكورين، ذكر أُموراً لتأييد ما ذكره من الاستثناء:

التأييد الأوّل: أشار إليه بقوله: «بأنّ البكاء»، وهو متعلّق بقوله: «أيّد» وقوله: «استثناء المراثي» مفعول له. **وملخّصه:** أنّ البكاء على الحسين عليه‌السلام مطلوب للشارع ويترتّب ثواب عظيم عليه، والغناء يعين الباكي على بكائه، فيكون مطلوباً أيضاً، وهذا ممّا يؤيّد استثناء المراثي ونحوها من أدلّة حرمة الغناء، فيكون الغناء في المراثي جائزاً.

بأنّ البكاء والتفجّع [١] مطلوب مرغوب، وفيه [٢] ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك [٣]، وأنّه [٤] متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ [٥] إلى زماننا هذا من غير نكير [٦]، ثمّ أيّده [٧] بجواز النياحة،

---

[١] وهو إظهار المصيبة لأجل فقد الأعزّة، والمراد بالأعزّة هنا النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام.

[٢] أي في البكاء والتفجّع ثواب عظيم.

[٣] أي الغناء يعين على البكاء والتفجّع، فالبكاء مطلوب ويكون ما يعين عليه أيضاً مطلوباً.

[٤] أي الغناء في المراثي. وهذا في الحقيقة استدلال بسيرة المتشرّعة على جواز الغناء في المراثي ونحوها.

وملخّصه: أنّ التغنّي في المراثي أمر متعارف في بلاد المسلمين والمتشرّعة لا ينكرون ذلك، وهي كاشفة عن رضا المعصوم عليه السلام به.

[٥] المراد منهم الشيخ الصدوق والكليني والطوسي والمفيد قدس سرهم.

[٦] ولو كان الغناء في المراثي غير جائز لأنكره المشائخ والمتشرّعة بعدهم.

هذا تمام الكلام في التأييد الأوّل.

[٧] وهذا شروع لذكر **التأييد الثاني**، أي أيّد المحقّق الأردبيلي استثناء الغناء في المراثي بأنّه يجوز النياحة على الميّت، أي قراءة النوحة عليه، والدليل على جواز النياحة على الميّت عدّة أخبار: **منها**: ما رواه يونس عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال لي أبي: يا جعفر، أوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تندبني عشر سنين بمنى أيّام منى**»[(١)].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

وجواز [١] أخذ الأُجرة عليها.

والظاهر [٢] أنّها لا تكون إلّا معه، وبأنّ [٣] تحريم الغناء للطرب على الظاهر، وليس في المراثي طرب، بل ليس إلّا الحزن»، انتهى [٤].

فإذا ثبت جواز النياحة فيثبت جواز الغناء في المراثي، لأنّ النوح لا يتحقّق خارجاً من دون غناء. هذا تمام الكلام في التأييد الثاني.

[١] أيّد المحقّق الأردبيلي استثناء الغناء في المراثي بأنّه يجوز لمن ينوح أن يأخذ الأُجرة على عمله هذا، أي النياحة، وهو دليل على جوازها؛ إذ لو كان حراماً فلا يجوز أخذ الأُجرة في مقابل العمل الحرام.

وأمّا الدليل على جواز أخذ الأُجرة على النياحة فما رواه أبو بصير، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: **لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميّت**»[1].

[٢] هذا تقريب التأييد وتوجيهه، وملخّصه: أنّ النياحة لا تتحقّق في الخارج إلّا مع الغناء، فجواز النياحة يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على جواز التغنّي في المراثي. هذا تمام الكلام في التأييد الثالث.

[٣] هذا إشارة إلى التأييد الرابع لاستثناء الغناء في المراثي.

وملخّصه: أنّ الغناء إنّما صار حراماً لأجل كونه مطرباً، وهو الملاك لتحريمه، وهذا الملاك منتفٍ في الغناء في المراثي؛ لأنّ المراثي ليست بمطربة، بل ليس في المراثي إلّا الحزن، فلا يكون الغناء في المراثي حراماً.

[٤] أي انتهى كلام المحقّق الأردبيلي، فأنت إذا تأمّلت في كلامه ترى أنّه يقول بجواز التغنّي في المراثي ونحوها، وأنّ الأخبار الدالّة على الحرمة لا تشمل

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث

وأنت [١] خبير بأنّ شيئاً ممّا ذكره [٢] لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرناه [٣]. أمّا كون [٤] الغناء مُعيناً على البكاء والتفجّع فهو ممنوع؛ بناءً على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللهوي [٥]، بل [٦] وعلى ظاهر تعريف المشهور: من الترجيع المطرب؛ لأنّ الطرب الحاصل منه [٧] إن كان سروراً فهو منافٍ للتفجّع لا مُعين له. وإن كان [٨] حزناً فهو على

المراثي، فيقع التعارض بين هذه الأخبار المانعة، والأخبار الدالّة على الجواز، والمحقّق السبزواري أيضاً أخذ زعمه التعارض بين الأخبار المجوّزة والمانعة والقول بجواز التغنّي من الأردبيلي.

[١] من هنا شرع المصنّف في الإجابة عن المحقّق الأردبيلي.

[٢] أي الوجوه التي ذكرها المحقّق الأردبيلي لا تنفع لإثبات جواز الغناء.

[٣] وهو الغناء الذي يكون من مصاديق اللهو، وإنّما ينفع في جواز الغناء الذي لا يصدق عليه عنوان اللهو واللعب، وهذا الذي ذكره المصنّف جواب إجمالي عن الأردبيلي.

[٤] من هنا شرع في الجواب التفصيلي عن الأردبيلي، وهو جواب عن التأييد الأوّل الذي ذكره الأردبيلي.

[٥] ولا يكون الصوت اللهوي الذي هو مطرب بحسب طبعه مناسباً للبكاء والحزن كي يكون معيناً لهما.

[٦] أي كون الغناء معيناً على البكاء ممنوع حتّى بناءً على تعريف المشهور للغناء، بأنّ فيه الترجيع المطرب.

[٧] أي الطرب الحاصل من الغناء إن كان سروراً فهو ضدّ التفجّع، فكيف يكون مقدّمة له؟

[٨] أي إن كان الطرب الحاصل من الغناء حزناً فهو يكون على فقد المشتهيات

ما هو المركوز في النفس الحيوانيّة من فقد المشتهيات النفسانيّة [١]، لا [٢] على ما أصاب سادات الزمان، مع أنّه [٣] على تقدير الإعانة لا ينفع في جواز الشيء كونه [٤] مقدّمة لمستحبّ أو مباح، بل لا بدّ من ملاحظة عموم دليل الحرمة له [٥]، فإن كان [٦] فهو،

النفسانيّة.

[١] بيان لما هو المركوز في النفس الحيوانيّة، وهو كالمال والبنين والجاه أو فقْد الأحبّة.

[٢] أي لا يكون الحزن الحاصل من الغناء على مصيبة الأئمّة عليهم السلام كي يكون معيناً على البكاء عليهم عليهم السلام، ويكون مستحبّاً من باب مقدّمة المستحبّ؛ إذ بناءً على هذا لا يكون الحزن الحاصل من الغناء إلّا معيناً على البكاء على فقد المشتيهات النفسانيّة والبكاء المذكور ونحوه لا يكون مستحبّاً كي تكون الإعانة عليه أيضاً مستحبّة.

[٣] أي لو أغمضنا عمّا ذكرناه وقلنا: إنّ الغناء معين على البكاء المستحبّ وهو البكاء على ما أصاب سادات الزمان، إلّا أنّ كونه إعانة لأمر مستحبّ ومقدّمة له لا يوجب أن ينقلب الشيء عن كونه حراماً إلى المستحبّ، فإذا كان الغناء في حدّ نفسه حراماً لبقى على حرمته حتّى حال كونه معيناً على البكاء.

[٤] فاعل لقوله: «لا ينفع»، أي لا ينفع كون الشيء مقدّمة لمستحبّ أو مباح في جواز الشيء الذي يكون حراماً في حدّ نفسه، فإنّ عنوان المقدّميّة لمستحبّ أو مباح ليس من الأدلّة الترخيصيّة.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «عموم»، أي لا بدّ أن نلاحظ أنّ دليل الحرمة يعمّ الشيء الذي وقع مقدّمة لمستحبّ أو جائز ويشمله أم لا.

[٦] أي إن كان دليل الحرمة عامّاً وشاملاً لهذا الشيء فهو حرام، سواء كان مقدّمة

وإلّا [١] فيحكم بإباحته؛ للأصل.

وعلى أيّ [٢] حال، فلا يجوز التمسّك للإباحة [٣] بكونه مقدّمة لغير حرام، لما عرفت [٤].

ثمّ إنّه يظهر من هذا [٥] وما ذكر [٦] أخيراً: من [٧] أنّ المراثي

لمستحبّ أو مباح أم لا، فإنّ وقوعه مقدّمة لمستحبّ ونحوه لا يمنع من شمول دليل الحرمة له ولا يكون مخصّصاً للعموم المذكور.

[١] أي إن لم يكن دليل الحرام شاملاً لهذا الشيء يحكم بإباحة هذا الشيء بمقتضى أصالة الإباحة، فلا قيمة لوقوعه مقدّمة لمستحبّ أو مباح، فعند شمول أدلّة الحرام لهذا الشيء فهو حرام، سواء وقع مقدّمة للمستحبّ والمباح أم لا، وعلى تقدير عدم شمولها له فهو مباح لأصالة الإباحة، سواء وقع مقدّمة للمستحبّ أم لا.

[٢] أي سواء كان الغناء معيناً على البكاء المستحبّ أم لا.

[٣] أي لا يجوز التمسّك بكون الشيء مقدّمة لغير حرام لإثبات إباحة هذا الشيء، فإنّ مجرّد وقوع الشيء مقدّمة لغير حرام لا يصيّره غير حرام، ولا يكون من أدلّة إباحته.

[٤] أي من أنّ كون الشيء مقدّمة لغير حرام لا يكون من أدلّة الإباحة، والدليل عليها عبارة عن أصالة الإباحة عند عدم شمول دليل الحرمة له.

[٥] أي ممّا ذكرنا ردّاً على المحقّق الأردبيلي من أنّ الغناء لا يكون معيناً على البكاء على سادات الزمان، وعلى تقدير كونه معيناً لا يكون من أدلّة جواز الغناء.

[٦] أي ما ذكره الأردبيلي وغيره.

[٧] كلمة «من» للتبيين، وهي بيان للموصول في قوله: «وما ذكر».

ليس فيها طرب: أنّ [١] نظره إلى المراثي المتعارفة لأهل الديانة التي لا يقصدونها [٢] إلّا للتفجّع، وكأنّه [٣] لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفي بها أهل اللهو والمترفون [٤] من الرجال والنساء عن حضور [٥] مجالس اللهو، وضرب العود والأوتار والتغنّي بالقصب والمزمار، كما هو [٦] الشائع في زماننا الذي قد أخبر النبيّ ﷺ بنظيره [٧] في قوله: «يتّخذون القرآن مزامير».

كما أنّ زيارة سيّدنا ومولانا أبي عبدالله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللهو والنزهة لكثير من المترفين.

---

[١] فاعل لقوله: «يظهر»، أي يظهر ممّا ذكرنا وممّا ذكره أنّ نظر الأردبيلي في قوله إنّ المراثي ليس فيها طرب إلى المراثي المتعارفة التي لم يكن فيها طرب.

[٢] أي لا يقصدون المراثي إلّا للمصيبة عليهم عليهم السلام وللحزن والبكاء عليهم.

[٣] أي كأنّ المحقّق الأردبيلي. وهذا الكلام من الشيخ إظهار للتعجّب من الأردبيلي الذي يقول بأنّ المراثي ليس فيها طرب.

[٤] اسم مفعول من الاتراف، وهو الزيادة في التنعّم، والمترف: المتنعّم الذي يتنعّم فوق المتعارف.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «بكتفي»، أي يكتفى بالمراثي عن حضور مجالس اللهو، يعني يكفيهم مجالس المراثي التذاذاً وتمتّعاً عن حضور مجالس اللهو.

[٦] أي الاكتفاء بمجالس المراثي عن حضور مجالس اللهو.

[٧] أي نظير الاكتفاء بمجالس المراثي عن حضور مجالس اللهو. وأمّا وجه كون الاكتفاء بمجالس المراثي نظير أخذهم القرآن مزامير فهو أنّهم كما يكتفون بالتغنّي في القرآن في المزامير ـ أي يقرأونه في المزامير أو يقرأونه كالطور الذي ينفخ في المزامير ـ عن استعمال المزامير التي هي من آلات اللهو،

وقد أخبر النبيّ ﷺ بنظيره [١] في سفر الحجّ، وأنّه «يحجّ أغنياء أمّتي للنزهة [٢]، والأوساط [٣] للتجارة، والفقراء للسمعة [٤]»، وكأنّ كلامه ﷺ كالكتاب العزيز وارد في مورد [٥]، وجار في نظيره. والذي أظنّ أنّ ما ذكرناه في معنى الغناء المحرّم: من أنّه الصوت اللهوي: أنّ هؤلاء [٦] وغيرهم غير مخالفين فيه [٧]، وأما ما لم يكن [٨]

ويلتذّون من قراءة القرآن التي تكون قراءة مزماريّة كما يلتذّون من استعمال المزامير.

[١] أي نظير سفر زيارة الحسين عليه السلام في سفر الحجّ بأنّ سفر الحجّ أيضاً يكون بداعٍ دنيوي.

[٢] أي للسياحة والتفريح.

[٣] أي يحجّ المتوسّطون بين الأغنياء والفقراء من أمّتي لأجل تحصيل المال.

[٤] السُمعة ـ بضمّ السين ـ: ما سمع من صيت أو ذكر، أي يحجّ فقراء أمّتي ليراهم الناس ويسمعوا كلامهم، بأن كانوا وجهاء عند الناس.

[٥] حيث ورد قوله: «في مورد أخذ القرآن مزامير» أو سفر الحجّ، إلّا أنّ كلامه كالقرآن، فكما أنّه لو ورد في مورد لا يختص بمورده ويكون شاملاً لنظائر المورد، كذلك كلامه ﷺ وإن ورد في مورد قراءة القرآن على اللحن المزماري، إلّا أنّه لا يكون مختصّاً بهذا المورد، بل يجري في نظائره أيضاً، كالسفر لزيارة الحسين عليه السلام إذا كان لغرض دنيوي.

[٦] أي الكاشاني والسبزواري والأردبيلي وغيرهم من الأعلام.

[٧] أي لا يخالفوننا في معنى الغناء، فإنّهم أيضاً يقولون بحرمة الغناء الذي هو عبارة عن الصوت اللهوي.

[٨] أي امّا الغناء الذي لم يكن من قبيل الصوت اللهوي.

على جهة اللهو المناسب [١] بسائر آلاته ، فلا دليل على تحريمه [٢] لو [٣] فرض شمول الغناء له ؛ لأنّ [٤] مطلقات الغناء منزّلة [٥] على ما دلّ على إناطة الحكم فيه باللهو الباطل : من [٦] الأخبار المتقدّمة ،

---

[١] أي أمّا الغناء الذي لا يكون مناسباً لسائر آلات اللهو ولا يكون لحنه كلحن آلات اللهو .

[٢] أي على تحريم الغناء الذي لا يكون من قبيل الصوت اللهوي الذي يناسب سائر اللهو ، ويكون لحن هذا الصوت اللهوي من قبيل لحن سائر آلات اللهو .

[٣] وفي هذا التعبير إشارة إلى أنّ المصنّف لا يقبل صدق مفهوم الغناء على الصوت الحسن الذي لا يكون لهوياً ويقول : انّه على تقدير صدق الغناء على الصوت الذي لا يكون لهويّاً لا تشمله أدلّة حرمة الغناء .

[٤] تعليل لعدم وجود دليل على حرمة الغناء الذي لا يكون من مصاديق اللهو ، أي إنّما قلنا إنّه لا دليل على تحريم الغناء الذي لا يكون لهويّاً ، مع أنّ الإطلاقات الدالّة على حرمة الغناء تدلّ على حرمته ، سواء كان لهويّاً أم لا ؛ لأنّ المطلقات المذكورة محمولة على الأخبار الدالّة على أنّ مناط حرمة الغناء هو كونه لهويّاً .

وإن شئت فقل : إنّ المطلقات وإن كانت دالّة على حرمة الغناء مطلقاً ، إلّا أنّ إطلاقها يقيّد بالأخبار الدالّة على أنّ حرمة الغناء منوطة بصدق اللهو والباطل عليه ، فبعد هذا التقييد لا يبقى إطلاق يتمسّك به .

[٥] أي محمولة على الأخبار الدالّة على أنّ حرمة الغناء مختصّة بما إذا صدق عليه عنوان اللهو والباطل .

[٦] كلمة « من » للتبيين ، وهي بيان للموصول في قوله : « ما دلّ » ، أي ما دلّ على إناطة حرمة الغناء بكونه لهواً وباطلاً عبارة عن الأخبار المتقدّمة .

خصوصاً [١] مع انصرافها في أنفسها [٢]، كأخبار [٣] المغنّية إلى [٤] هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء: وهو أمران:

أحدهما: الحُداء [٥] ـ بالضمّ، كدعاء ـ: صوت [٦] يرجّع فيه للسير بالإبل.

وفي الكفاية: «إنّ المشهور استثناؤه [٧]»، وقد صرّح بذلك [٨] في

---

[١] من هنا أراد شيخنا الأنصاري ﷺ أن يقول: إنّ حمل المطلقات على الدلالة على خصوص الغناء اللهوي لا يحتاج إلى الأخبار المقيّدة لها، بل المطلقات في حدّ ذاتها منصرفة إلى الغناء اللهوي، فلا إطلاق للأخبار الناهية بعد ثبوت الانصراف كي يحتاج إلى الأخبار المقيّدة له.

[٢] أي في حدّ ذاتها بدون حاجة إلى المقيّد الخارجي.

[٣] كالأخبار الدالّة على أنّ ثمن المغنّية سحت، كقوله عليه السلام ـ وقد سئل عن الجارية المغنّية ـ: «**قد يكون للرجل جارية تلهيه، وما ثمنها إلّا كثمن الكلب**».

[٤] الجار متعلّق بقوله: «انصرافها»، أي انصراف المطلقات إلى الفرد اللهوي من الغناء.

[٥] بضمّ الحاء على وزن الدعاء.

[٦] خبر لقوله: «الحداء»، أي الحداء صوت مشتمل على الترجيع لأجل تسريع الإبل في سيرها، فإنّه من أكبر موجبات تسريع الإبل في سيرها.

[٧] أي قال السبزواري في الكفاية: «إنّ المشهور استثنوا الحداء من أدلّة حرمة الغناء من باب التخصيص».

[٨] أي صرّح المحقّق باستثناء الحداء من أدلّة حرمة الغناء في باب شهادات

شهادات الشرائع والقواعد وفي [١] الدروس. وعلى تقدير [٢] كونه من الأصوات اللهويّة، كما يشهد به [٣] استثناؤهم [٤] إيّاه عن الغناء بعد أخذهم الاطراب في تعريفه، فلم أجد [٥] ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم [٦]، عدا [٧] رواية نبويّة ذكرها في المسالك:

الشرائع، وكذا صرّح العلّامة باستثنائه منها في باب شهادات القواعد.

[١] أي قد صرّح الشهيد الأوّل في الدروس باستثناء الحداء.

[٢] من هنا شرع شيخنا الأنصاري ﷺ في ردّ المشهور الذين استثنوا الحداء من أدلّة حرمة الغناء، وفي تعبيره هذا إشارة إلى أنّ المصنّف لا يقبل أن يكون الحداء من الأصوات اللهويّة، ولذا يقول على تقدير تسليم كون الحداء من الأصوات اللهويّة لم أجد دليلاً يصلح لاستثناء الحداء من أدلّة حرمة الغناء.

[٣] أي يشهد بكون الحداء من الأصوات اللهويّة عند المشهور.

[٤] فاعل لقوله: «يشهد»، أي يشهد استثناء المشهور الحداء عن الغناء، فإنّهم بعد ما ذكروا أنّ الغناء حرام استثنوا منه الحداء، فإنّ استثناءهم الحداء من الغناء شاهد بكون الحداء داخلاً في الأصوات اللهويّة التي هي حقيقة الغناء؛ إذ معنى الاستثناء إخراج الشيء من العموم أو الإطلاق بحيث لولاه لدخل.

[٥] قوله: «فلم أجد» جواب للشرط المحذوف، أي إذا كان الحداء من الأصوات اللهويّة فلم أجد دليلاً يصلح لاستثناء الحداء عن الغناء إلّا رواية نبويّة، وهي لا تصلح لاستثناء الحداء عن الغناء، كما سيأتي.

[٦] أي بتحريم الغناء الذي يكون الحداء داخلاً في حقيقته.

[٧] استثناء من الموصول في قوله: «فلم أجد ما يصلح»، أي لم أجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً للمطلقات إلّا رواية نبويّة.

من [١] تقرير النبيّ ﷺ لعبدالله بن رواحة، حيث حدا [٢] الإبل وكان حسن الصوت. وفي دلالته [٣] وسنده ما لا يخفى.

الثاني [٤]: غناء المغنّية في الأعراس إذا لم يكتنف [٥] بها محرّم آخر: من [٦] التكلّم بالأباطيل، واللعب بآلات الملاهي المحرّمة، ودخول الرجال على النساء. والمشهور استثناؤه [٧] للخبرين المتقدّمين [٨] عن أبي بصير في أجر المغنّية التي تزفّ العرائس، ونحوهما [٩] ثالث عنه أيضاً،

---

[١] بيان لما في رواية نبويّة.

[٢] أي حيث حدا عبدالله للإبل ورجّع صوته وحسّنه، والنبيّ ﷺ قرّر عمل عبدالله، وهو دليل على جوازه، وأمّا السند فإنّه مرسل فلا اعتبار. إذن فالمقتضي للحرمة موجود وهو الإطلاق، والمانع منه مفقود لإرساله.

والنتيجة: أنّه لا دليل على استثناء الحداء من أدلّة حرمة الغناء.

[٣] أمّا النقاش في الدلالة، فحيث لا يعلم أنّ الحداء الواقع من عبدالله كان غناءً أم لا.

[٤] أي الأمر الثاني من الأمرين اللذين استثناهما المشهور من حرمة الغناء.

[٥] أي إذا لم ينضمّ إلى غناء المغنّية أمر محرّم خارجي، والأنسب أن يقال: «به».

[٦] بيان لضميمة محرّم آخر إلى الغناء موجب لحرمة الغناء حتّى في الأعراس.

[٧] أي استثناء الغناء في الأعراس.

[٨] أحدهما قوله عليه السلام: «**والتي تدعى إلى الأعراس لا بأس به**»، وثانيهما قوله عليه السلام: «**أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس**».

[٩] أي نحو الخبرين المتقدّمين في الدلالة على استثناء الغناء في الأعراس خبر ثالث عن أبي بصير، فإنّه أيضاً يدلّ على استثناء الغناء في الأعراس،

وإباحة [١] الأجر لازمة لإباحة الفعل.

ودعوى [٢]: أنّ الأجر لمجرّد الزفّ لا للغناء عنده [٣] مخالفة للظاهر، لكن في سند الروايات أبو بصير، وهو غير صحيح [٤]، والشهرة [٥] على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة؛

ونحن نذكر جميع هذه الروايات في تحقيقاتنا.

[١] هذا بيان لتقريب الاستدلال بالأخبار المذكورة. وملخّصه: أنّ المستفاد من الأخبار المتقدمة جواز أخذ أُجرة المغنّيات في الأعراس، وهذا يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على جواز الغناء في الأعراس؛ إذ لو لم يكن الغناء مباحاً فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه، فإنّه قد حقّقنا فيما سبق عدم جواز أخذ الأُجرة بإزاء عمل محرّم.

[٢] ملخّص الدعوى: أنّا لا نسلّم دلالة الأخبار على جواز أخذ الأُجرة للغناء كي يدلّ جواز أخذ الأُجرة عليه على جوازه، بل كان الأجر لزفّ العروس إلى بيت بعلها.

وأجاب الشيخ عن هذه الدعوى بأنّها مخالفة لظاهر الأخبار المتقدّمة.

[٣] أي ليس الأُجرة للغناء عند زفّ العروس.

[٤] إذن تسقط الروايات الثلاث عن أبي بصير كلّها عن الاعتبار، فلم يقم دليل على هذا الاستثناء أيضاً.

[٥] جواب عن إشكال مقدّر، وملخّص الإشكال: أنّ المشهور قد عملوا بهذه الروايات، وضعفها قد انجبر بعمل المشهور.

وملخّص الجواب عنه: أنّ عمل المشهور وإن كان جابراً لضعف السند، إلّا أنّ الشهرة الجابرة في المقام غير ثابتة، وهذا الإشكال صغروي، والكبرى مقبولة عند الشيخ.

لأنّ [١] المحكيّ عن المفيد ﷺ والمرتضى وظاهر [٢] الحلبي وصريح الحلّي والتذكرة والايضاح ، بل كلّ مَن [٣] لم يذكر الاستثناء بعد التعميم ، المنع [٤].

لكنّ الإنصاف أنّ سند الروايات [٥] وإن انتهت إلى أبي بصير [٦] إلّا أنّه لا يخلو من وثوق ، فالعمل بها [٧] تبعاً للأكثر غير بعيد ، وإن كان الأحوط ـ كما في الدروس ـ الترك [٨] ، والله العالم.

---

[١] أي إنّما قلنا بعدم ثبوت الشهرة الصالحة لانجبار ضعف هذه الأخبار لمخالفة هذه الأكابر للاستثناء وحكمهم بالحرمة حتّى في الأعراس. وهذا يدلّ على عدم عملهم بهذه الأخبار المجوّزة.

[٢] وفي هذا التعبير إشارة إلى أنّه رأى كلام الحلبي والحلّي والتذكرة ومن بعدهم ، وأمّا كلام المفيد والمرتضى ﷺ فقد حكي له.

[٣] أي ظاهر كلام كلّ فقيه لم يذكر استثناء الغناء في الأعراس بعد تعميم حرمة الغناء هو منع الاستثناء وحرمة الغناء حتّى في الأعراس ؛ إذ لو كان الاستثناء مقبولاً عنده ذكره بعد لذكر المطلقات الدالّة على حرمة الغناء.

[٤] خبر لقوله : «لأنّ المحكيّ ...» ، وظاهر الحلبي ، بل كلّ مَن لم يذكر ، أي كلّهم يمنعون الاستثناء.

[٥] الثلاث الدالّة على استثناء الغناء في الأعراس.

[٦] فتكون ضعيفة به فالوثوق المخبري ، وهو وثاقة الراوي غير ثابت ، إلّا أنّه بعد عمل عدّة من الأكابر بها يحصل الوثوق الخبري ، وهو الوثوق بصدور هذه الأخبار ولا أقل من صدور واحد منها من المعصوم عليه‌السلام ، وهو يكفي لاستثناء الغناء في الأعراس.

[٧] أي بالروايات الثلاث المنتهية لأبي بصير.

[٨] أي ترك العمل بالروايات الثلاث ، وحاصله الاحتياط وترك الغناء في الأعراس.

. . . .

« التحقيق »

الكلام في الغناء يقع في مقامين :

الأوّل: في موضوعه وماهيّته.

الثاني: في حكمه.

وشيخنا الأعظم ﷺ قدّم البحث الثاني على الأوّل، ونحن نرى الأفضل أن نقدّم الأوّل على الثاني ؛ لأنّه المناسب، فإنّ الحكم على حرمة شيء أو عدمها متفرّع على معرفة موضوعه بحدوده وقيوده.

فنقول: إنّ كلمات اللغويّين والفقهاء مختلفة في بيان موضوعه.

فعن المصباح: « إنّ الغناء صوت، وعن الآخرين: مدّ الصوت ».

وعن النهاية: « عن الشافعي: إنّه تحسين الصوت وترقيقه »، وعنها أيضاً: « أنّ كلّ مَن رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء ».

وعن لسان العرب في مادّة « غناء »: « كلّ من رفع رأسه ووالاه فصوته عند العرب غناء »، وعنه أيضاً: « الغناء من الصوت ما طرب به ».

وعن مجمع البحرين: « الغناء ـ كالكساء: الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمّى في العرف غناء، وإن لم يطرب، سواء كان من شعر أو قرآن أو غيرهما ».

وعن المنجد: « الغناء من الصوت ما طرب به ».

وعن الصحاح: « الغناء من السماع ».

وعن القاموس: « الغناء ـ ككساء ـ من الصوت ما طرب به ».

وعن المستند: أنّه أشار إلى جميع ما قيل في معنى الغناء، وقال: « إنّ كلمات

• • • • • • • • • • • • •

العلماء من اللغويّين والأُدباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء».

وفسّره بعضهم بالصوت المطرب.

وآخر: بالصوت المشتمل على الترجيع.

وثالث: بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معاً.

ورابع: بالترجيع.

وخامس: بالتطريب.

وسادس: بالترجيع مع التطريب.

وسابع: برفع الصوت مع الترجيع.

وثامن: بمدّ الصوت.

وتاسع: بمدّه مع أحد الوصفين أو كليهما.

وعاشر: بتحسين الصوت.

وحادي عشر: بمدّ الصوت وموالاته.

وثاني عشر ـ وهو للغزالي ـ: بالصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب.

وقد فُسّر في بعض الكلمات بما يسمّى في العرف غناءً، وإن لم يطرب، وبالصوت اللهويّ وبألحان أهل المعاصي والكبائر، وبما كان مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص، وبالصوت المعدّ لمجالس اللهو، وبالصوت المثير لشهوة النكاح.

وحكي عن بعض الأكابر: أنّ الغناء صوت الإنسان الذي من شأنه إيجاد الطرب لمتعارف الناس، والطرب هو الخفّة التي تعتري الإنسان فتكاد أن تذهب بالعقل، وتفعل فعل المسكر لمتعارف الناس أيضاً.

وقال بعض الفحول من الفقهاء: إنّ ما ذكره بعض الأكابر وحقّقه أحسن ما قيل، وله كلام طويل هنا، وفيه تحقيق لحقيقة الغناء في الباب وأقرب بإصابة الواقع،

• • • • • • • • • • • • •

وإن كان في بعض ما أفاده مجال للمناقشة كانتهائه حدّ الاطراب بما يكاد أن يزيل العقل، وأنّ العلّة في الغناء عين العلّة في المسكر؛ وذلك لعدم الشاهد عليه في العرف واللغة.

وقال بعد ذلك: «فالأوْلى تعريف الغناء بأنّه صوت الإنسان الذي له رقّة وحسن ذاتي، ولو في الجملة، وله شأنيّة إيجاد الطرب لمتعارف الناس».

ثمّ قال: «إنّ ما ذكرناه في المقام هو تحصيل ماهيّة الغناء من غير نظر إلى ما كان موضوعاً للحكم الشرعي، ولعلّ موضوعه أعمّ أو أخصّ، وسيأتي الكلام فيه».

ثمّ قال: «فتحصّل: أنّ الغناء ليس مساوقاً للصوت اللهوي والباطل ولا لألحان أهل الفسوق والكبائر، بل كثير من الألحان اللهويّة وألحان أهل الفسوق والأباطيل خارج عن حدّه، ولا يكون في العرف والعادة غناءاً، ولكلّ طائفة من أهل اللهو والفسوق والتغنّي شغل خاصّ في عصرنا، ومجال خاصّ معدّ له، ولشغله وصنعته اسم خاصّ يعرفه أهل تلك الفنون».

ثمّ قال: «إنّ الغناء من كيفيّة الصوت، وليس مادّة الكلام دخيلة فيه».

وقال الأستاذ الأعظم ﷺ: «إنّ المستفاد من مجموع الروايات بعد ضمّ بعضها إلى بعض هو ما ذكره المصنّف من حيث الكبرى، وهو أنّ الغناء المحرّم عبارة عن الصوت المرجّع فيه على سبيل اللهو والباطل والاضلال عن الحقّ، سواء تحقّق في كلام باطل أم في كلام حقّ.

وعلى هذا، فكلّ صوت كان صوتاً لهويّاً ومعدوداً في الخارج من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو غناء محرّم، وما لم يدخل في المعيار المذكور، فلا دليل على كونه غناء، وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدّمة».

وبعد بيان الضابطة للغناء، قال: «ثمّ الضابطة المذكورة إنّما تتحقّق بأحد أمرين:

• • • • • • • • • • • • •

الأوّل: أن تكون الأصوات المتّصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعدّ عند العقلاء إلّا باطلاً؛ لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة بحيث يكون لكلّ واحد من اللحن وبطلان المادّة مدخل في تحقّق معنى السماع والغناء، ومثاله: الألفاظ المصوغة على هيئة خاصّة مشتملة على الأوزان والسجع والقافية والمعاني المهيّجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي، وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء، ومثاله قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ ومدائح الأنبياء والأوصياء وأعاظم الدين ومصائبهم ورثائهم.

الثاني: أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء، وقول الزور، واللهو المحرّم، كألحان أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلّا للرقص والطرب، سواء تحقّقت بكلمات باطلة أم تحقّقت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية، كالقرآن ونهج البلاغة والأدعية».

إلى أن قال: «وعلى الجملة: لا ريب أنّ للصوت تأثيراً في النفوس، فإن كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنّة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناءً، وإن كان ذلك للرقص والتلهّي كان غناءً»(١).

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ: «بأنّ لازم ما أفاده أنّه لا يعتبر في صدق عنوان الغناء حسن الصوت وإيجاد الطرب في السامع، والحال أنّه لا إشكال في أنّ حسن الصوت مقوّم لعنوان الغناء»(٢).

وفيه: أنّ كلام الأُستاذ الأعظم في تعريف الغناء متضمّن لحسن الصوت وإيجاد

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣١٣.

(٢) عمدة الطالب: ١: ٢٤٤.

• • • • • • • • • • • • •

الطرب. فإنّ قوله في تعريف الصوت الغنائي: كألحان أهل الفسوق التي لا تصلح إلّا للرقص والطرب صريح فيما ذكرناه.

ثمّ أورد عليه ثانياً: بأنّ ما أفاده سيّدنا الأُستاذ من تقييد مفهوم الغناء بكونه على سبيل اللهو والباطل والاضلال عن الحقّ، لا دليل عليه، فإنّ التفاسير المنقولة في تفسيره خالية عمّا ذكر.

وفيه: أنّ الأُستاذ الأعظم لم يسند ما ذكره إلى التفاسير المنقولة، بل نسبه إلى الأخبار، وكان سيّدنا الأُستاذ ملتفتاً إلى هذه الجهة، حيث قال: نعم، يمكن أن يقال: إنّ قيد الاضلال يستفاد من جملة من النصوص:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **الغناء ممّا وعد الله عليه النار**، وتلا هذه الآية: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَـٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾(1)»(2).

بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام طبّق الآية الدالّة على حرمة اشتراء لهو الحديث وإضلال الناس عن سبيل الله بغير علم على الغناء، فيستفاد منه أنّ حرمة الغناء إنّما تكون بملاك أنّه لهويّ ويحصل به إضلال الناس عن سبيل الله.

إن قلت: إنّ عنوان إضلال الناس عن سبيل الله ينطبق على اشتراء لهو الحديث الذي يكون حكاية في مقابل ما حكاه النبيّ صلى الله عليه وآله، وأمّا الغناء فإنّه يضلّ عن سبيل الله في الموارد النادرة، بأن تكون الكلمات التي يغنّى بها موجبة للاضلال، ولا يكون الأمر كذلك دائماً. إذن فلا يكون القيد المذكور داخلاً في حقيقة الغناء.

قلت: نعم، الأمر كما ذكرت، إلّا أنّ الشارع حكم بالتعبّد بأنّ كلّ غناء فيه اضلال

(١) لقمان ٣١: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

• • • • • • • • • • • • •

الناس فيكون موضوع الحكم مقيّداً بهذا القيد تعبّداً.

إن شئت فقل: إنّ الغناء المحرّم في الشريعة ما يضلّ الناس عن سبيل الله.

والحاصل: أنّه يستفاد من الرواية أنّ الغناء مصداق للآية الشريفة، فيكون الغناء المحرّم في الشريعة ما يكون لهوياً ويضلّ الناس عن سبيل الله.

وناقش فيها سيّدنا الأُستاذ من حيث السند، إلّا أنّ شيخنا الأُستاذ التوحيديّ ﷺ ذكر أنّها حسنة لإبراهيم وعليّ بن إسماعيل، ولكنّ الثاني لم يثبت فيه ما يدلّ على وثاقته، فإنّ الذي ثبت فيه أنّه زاهد خيّر فاضل هو إسماعيل الدهقان وانطباقه على المذكور في السند غير معلوم.

ومنها: ما رواه مهران بن محمّد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **الغناء ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾**»(١).

وهذه الرواية مجهولة لمهران.

ومنها: ما رواه الوشّاء، قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: **سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الغناء، فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾**»(٢).

وهذه الرواية ضعيفة لسهل بن زياد.

ومنها: ما رواه عبدالأعلى، قال: «سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن قول الله عزّ وجلّ: **﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾**(٣)، قال: الرجس

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢.

(٣) الحجّ ٢٢: ٣٠.

• • • • • • • • • • • • •

من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء.

قلت: قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾؟

قال: منه الغناء»[١].

وهي ضعيفة لمظفّر بن جعفر العلويّ.

ومنها: ما رواه الفضل بن الحسن الطبرسي، قال: «روي عن أبي جعفر وأبي عبدالله وأبي الحسن الرضا عليهم السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَـٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾، قالوا: منه الغناء»[٢].

وهي مرسلة.

ومنها: ما رواه الحسن بن هارون، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، وهو ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾»[٣].

وهي ضعيفة لمهران.

وقال سيّدنا الأُستاذ: «إنّ المستفاد من هذه الروايات أنّ الغناء يوجب الاضلال عن الحقّ، ولكنّ هذه النصوص كلّها مخدوشة سنداً فلا يعتدّ بها، فالنتيجة أنّ قيد الاضلال في مفهوم الغناء لا دليل عليه».

ثمّ قال: «ولا يبعد أن يكون قيد الاطراب المأخوذ في حقيقة الغناء ملازماً مع كونه على سبيل اللهو والباطل».

---

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٢٠.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

• • • • • • • • • • • • •

إلى أن قال: «فالنتيجة: أنّ الغناء عبارة عن الصوت الرفيع الذي يكون فيه الترجيع والتطريب، ويكون بكيفيّة الأصوات اللهويّة الي تناسب مجالس اللهو والباطل».

ثمّ قال: «فما أفاده سيّدنا الأُستاذ في محلّه»[1].

فتحصّل من جميع الكلمات: الاتّفاق على أمر واحد، وهو: أنّ الغناء هي كيفيّة للصوت. والتحقيق يقتضي أن يقال إنّ تقييد الغناء بأن يكون الصوت على سبيل اللهو والاضلال عن سبيل الله لا يستفاد من اللغة ولا من الأخبار، أمّا بحسب اللغة فلا يستفاد منها القيدان المذكوران، وأمّا الأخبار فهي ضعيفة السند.

وبالنتيجة: لا يمكن التمسّك بالآيات والأخبار لبيان حقيقة الغناء، والمرجع فيه العرف واللغة، وحيث إنّهم مختلفون فيه، فيكون معناه مجملاً، فلا بدّ من الأخذ من القدر المتيقّن والحكم بدخالة كلّ قيد يحتمل دخالته فيه، والتمسّك بالبراءة في غيره.

أضف إليه: إنّ اللهو أيضاً ليس بعنوانه الاطلاقيّ حراماً كما سيأتي، والاضلال عن سبيل الله بمعناه المتعارف لا يترتّب على الغناء، فإنّه كيفيّة للصوت، والاضلال إنّما يترتّب على القول، وكيفيّة تطبيقه على الغناء غير معلومة، وإنّما غاية ما يترتّب على التطبيق المذكور حرمة الغناء.

والنتيجة: أنّ الغناء الذي هو موضوع الحكم هو أن يحرز في الخارج أنّه مجمع القيود، وإلّا فبمجرّد الشكّ فيه إمّا لأجل الشكّ في الصدق أو المصداق تجري البراءة.

---

(١) عمدة الطالب: ١: ٢٤٧.

• • • • • • • • • • • • •

قال المحقّق الأيرواني: «إنّه لا ينبغي التأمّل في حرمة الغناء، فإنّ الأدلّة متطابقة على حرمته، وإنّما الإشكال في موضوع الغناء، وقد اضطربت كلمات الفقهاء واللغويّين في ذلك، ولا عرف حاضر يرجع إليه، والأدلّة خالية عن التعرّض للموضوع، وسيجيئ فساد استظهار المصنّف من بعض الأدلّة أنّه نفس الكلام باعتبار مدلوله، ومن بعض آخر أنّه هو هيئة الكلام وكيفيّته، وعليه فينبغي اعتبار كلّ ما احتمل دخله، والقول بأنّ كلّ ما كان واجداً لجميع القيود ممّا قيل أو احتمل فهو متيقّن الحرمة، وما عداه مشكوك، فيرجع فيه إلى البراءة.

والمتيقّن من الغناء المحرّم، هو الصوت المشتمل على الكلام الباطل في ذاته، وبحسب المدلول والمشتمل على المدّ والترجيع والاطراب، والمراد من بطلان الكلام هو أن يكون معناه معنى لهويّاً، يقال به في مقام التلهّي لا في مقام الإفادة والاستفادة كأكثر ما قيل من الشعر في مقام التعشّق والتغزّل، فليس الكلام الباطل حراماً إلّا أن يشتمل على الكيفيّة ذات القيود الثلاثة، ولا المشتمل على الكيفيّة حراماً، إلّا أن يكون باطلاً في معناه فيعتبر في موضوع التحريم اجتماع أُمور أربعة: بطلان الكلام في معناه، واشتماله على المدّ، ثمّ الترجيع، ثمّ الاطراب، فإذا ارتفع أحد الأربع ارتفع التحريم.

فالكلام الباطل غير المشتمل على الكيفيّة ذات القيود الثلاثة لا يكون حراماً، كما أنّ المشتمل على الكيفيّة المزبورة لا يكون حراماً إلّا أن يكون باطلاً في معناه[1].

والأحسن أن يضاف إلى ما ذكره قيداً خامساً وهو أن يكون الصوت المذكور

---

(١) حاشية المكاسب: ٣٠.

• • • • • • • • • • • • •

من ألحان أهل الفسوق والعصيان، ومناسباً لمجالس اللهو واللعب، ومع الشكّ في تحقّق قيد من القيود المذكورة تجري أصالة البراءة، كما عرفت.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وهو تعريف ماهيّة الغناء.

وأمّا المقام الثاني، وهو التحقيق في حكمه، فقال شيخنا الأنصاري ﷺ: «لا خلاف في حرمته في الجملة».

وقال الأُستاذ الأعظم: «إنّه لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة بين الشيعة، وأمّا العامّة فقد التزموا بحرمته لجهات خارجيّة، وإلّا فهو بنفسه أمر مباح عندهم».

وعن المستند: «لا خلاف في حرمة ما ذكرناه أنّه غناء قطعاً، ولعلّ عدم الخلاف، بل الإجماع عليه، مستفيض، بل هو إجماع محقّق قطعاً، بل ضرورة دينيّة».

وعن متاجر الرياض: «بل عليه إجماع العلماء، ولكنّ حال الإجماع على تقدير تحقّقه أوضح من أن يخفى، والعمدة هي الكتاب والسنّة».

أمّا الكتاب، فمنها قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، وهذه الآية دلّت على حرمة الغناء بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها.

منهـا: مرسلة ابن أبي عمير[1]، إلّا أنّها مرسلة، وليست مراسيله كمسانيده.

ومنهـا: ما رواه عبدالأعلى، قال: «سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾.

قال: «... وقول الزور الغناء»[2].

وهي ضعيفه لمظفّر العلويّ.

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢٠.

• • • • • • • • • • • • •

ومنها: ما رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾.

قال: «**الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء**»[(١)].

وهذه الرواية لا بأس بها من حيث السند على المختار من دلالة تفسير عليّ بن إبراهيم على التوثيق.

ومنها: صحيحة هشام عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾.

قال: «**الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء**»[(٢)].

قال شيخنا الأنصاري قدس سره: «يخدش في الروايات الواردة في تفسير الآية بأنّها لا يمكن الأخذ بها؛ لأنّ مقتضاها أنّ الغناء من مقولة الكلام، وذلك لأجل تطبيق قول الزور عليه، والحال أنّه كيفيّة تقوم به.

والحاصل: أنّ تطبيق قول الزور على الغناء قرينة على أنّ المراد بها الكلام الباطل، لا الكيفيّة في الصوت مطلقاً».

ثمّ قال: «ويؤيّد كون المراد بالغناء هو الكلام الباطل صحيحة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن قول الزور؟

قال: **منه قول الرجل للذي يغنّي أحسنت**»[(٣)]، فإنّه قوله: «**أحسنت**» باعتبار تضمّنه مدح الفاعل على فعله الحرام باطل، وإنّما ذكرها بعنوان التأييد لا بعنوان

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٦.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٢٦.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ٢١.

• • • • • • • • • • • • •

الدليل، مع أنّها صحيحة لإمكان أن يقال: إنّ كون أحسنت من قول الزور بلحاظ مدلوله لا يقتضي أن يقال إنّ كلّ ما هو من قول الزور إنّما هو بلحاظ المدلول، فلعلّ قول الزور كلمة عامّة تصدق تارة بلحاظ المدلول، وأُخرى بلحاظ الدالّ وبلحاظ كيفيّة أداء الألفاظ».

ثمّ قال: «ويشهد قول عليّ بن الحسين عليهما السلام في مرسلة الصدوق على أنّ الغناء من مقولة الكلام، وهذه المرسلة واردة في الجارية التي لها صوت، حيث قال عليه السلام: **«لا بأس لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة»** يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء.

ويفهم من ذلك أنّ الغناء هو الكلام بغير قراءة القرآن وغير الفضائل.

وأجاب عنه المحقّق الأيرواني: «بأنّ تفسير قول الزور بالغناء لا يقتضي أن يكون الغناء من مقولة الكلام لصحّة هذا التفسير وإن كان الغناء من كيفيّة الكلام لاتّحاد الكيفيّة في الخارج مع المكيّف بالكيفيّة، فإن كانت الكيفيّة زوراً باطلاً صدق أنّ الكلام زور باطل»[١].

وهذا الذي ذكره الأيرواني اختاره الأُستاذ الأعظم أيضاً[٢].

وفيه: أنّ الظاهر من الأخبار تطبيق قول الزور على ما هو غناء، فبعد ما ثبت أنّ الغناء كيفيّة الصوت لا ينطبق الكبرى على هذه الصغرى، ومجرّد وحدتهما في الخارج لا يكون مصحّحاً لهذا التفسير بعد كون التركيب انضمامياً؛ إذ المفروض أنّ الكلام شيء خارج عن حقيقة الغناء، فضمّه إليه في الوجود الخارجي كضمّ الحجر إلى الإنسان.

---

(١) حاشية المكاسب: ٣٠.

(٢) مصباح الفقاهة: ١: ٣٠٥.

. . . .

والحاصل: أنّ الظاهر المتفاهم من عنوان قول الزور هو القول بالباطل، باعتبار مدلوله كالكذب وشهادة الباطل والافتراء، وهذا المعنى لا ينطبق على الغناء؛ لأنّه كيفيّة الصوت وهو عنوان مغاير لعنوان الكلام، ومجرّد اتّحادهما في الخارج لا يرفع الإشكال. والحقّ ما أفاده الشيخ.

وقع الكلام في كيفيّة إرادة الكلام الباطل من القول الزور باعتبار مدلوله وإرادة الغناء الذي هو صوت منه مع أنّه كلام واحد، أي كيف أُريد من القول الزور الكلام الباطل بحسب ظاهر الآية، والغناء منه بحسب تفسير الروايات للآية الشريفة، وفي المسألة وجوه، بل أقوال:

الأوّل: أنّها من قبيل المجاز اللغويّ المشهور مع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أي في معنى حقيقي، وهو الكلام الباطل، وفي المعنى المجازي وهو الغناء الذي من كيفيّة الصوت بعلاقة الحال والمحلّ.

وفيه: أنّ الاستعمال المذكور أقلّ ما يقال في حقّه أنّه خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من الآية الشريفة أنّ قول الزور استعمل في معنى واحد والغناء من مصاديقه، وهو من قبيل الاشتراك المعنويّ لا اللفظيّ.

القول الثاني: أنّ الاستعمال المذكور من قبيل الحقيقة الادّعائيّة، بمعنى: أنّ قول الزور استعمل في معناه وادّعي أنّ الغناء منه وفرده، فبناءً على هذا يكون الغناء من قول الزور ادّعاءً لا حقيقة كي يترتّب عليه المحذور المذكور.

وفيه: أنّ هذا الكلام يتمّ على هذا المبنى، ولا يتمّ على جميع المسالك.

أضف إليه أنّ إثباته يحتاج إلى دليل.

القول الثالث: أنّ قول الزور بمعنى مطلق الباطل، فيشمل الغناء والمزامير والمعازف وغيرها.

• • • • • • • • • • • • •

وفيه: أنّه أيضاً خلاف الظاهر، فيحتاج إلى قرينة.

القول الرابع: ما ذكره الميرزا محمّد تقيّ الشيرازيّ بأنّ إرادة الغناء من قول الزور ليست باعتبار استعمال هذا المركّب الإضافي في الغناء مجازاً؛ لوضوح عدم مناسبة عرفيّة ظاهرة مصحّحة لهذا الاستعمال، وحينئذٍ فتفسير قول الزور بالغناء يحتمل أن يكون من قبيل التأويل وتفسير الباطن، كما ورد تأويل بعض الآيات الواردة في جهاد الكفّار بأهل صفّين والنهروان.

ويحتمل أن يكون ذلك من قبيل تفسير الظاهر وشرح المراد من اللفظ، وذلك إمّا أن يكون المراد من الغناء الكلام الذي يتغنّى به المشتمل على المعاني الباطلة، كهجاء المؤمنين ومدح الظالمين والاستهزاء والسخرية بالناس ونحوها من المعاني الباطلة، وإمّا أن يكون قول الزور من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، يعني: القول المتّصف بالزور، ويراد من الزور الأعمّ من الزور بحسب المعنى كالكذب والهجاء، أو بحسب كيفيّة الأداء كالكلام الذي يتغنّى به، وإن لم يكن له معنى باطل على سبيل منع الخلوّ.

والفرق بين المعنيين الأخيرين هو: أنّ المراد بالغناء على أوّلهما هو ما اجتمع فيه القول الباطل بحسب المعنى والتغنّي بحسب الكيفيّة والأداء، فلا يدلّ على حرمة القول من الحيثيّة الثانية مجرّدة حتّى يثبت به حرمة الغناء من حيث هو حتّى لو فرض تحقّقه في ضمن كلام حقّ بحسب المدلول، كما هو المدّعى، بخلاف المعنى الثاني، فإنّ المتحصّل فيه إرادة الأعمّ ممّا اجتمع فيه الاعتباران، أو ما تحقّق فيه أحدهما، فيدلّ على حرمة الكلام الزور بحسب كيفيّة الأداء، وإن كان حقّاً بحسب المعنى، وهو عين المدّعى.

نعم، قد يكون ذلك أخصّ من المدّعى باعتبار عدم شموله للتغنّي بمفرد

• • • • • • • • • • • • •

غير مركّب بناءً على إرادة الكلام من القول الزور في المقام، وإن كان معناه بحسب ما ذكره النحاة هو مطلق اللفظ الموضوع، وكذا للتغنّي بلفظ مهمل لكنّ الأخصّيّة من هذه الجهة غير ضائرة للعلم ببطلان القول بالفصل من هذه الحيثيّة.

وأمّا بناءً على المعنى الأوّل فالمتحصّل عين المدّعى حتّى بحسب الإطلاق والعموم، فإنّ المدّعى فيه إرادة مطلق الغناء من قول الزور بحسب التأويل بمقتضى تلك الأخبار.

فقد تحصّل من جميع ذلك: أنّ الاستدلال بالروايات المزبورة إنّما يتمّ بناءً على الوجهين الأوّل والأخير دون الوجه الثاني، إلّا على وجه الإشعار من حيث إشعار الكلام بأنّ حرمة قول الزور إنّما هي باعتبار كونه زوراً وباطلاً، فيقتضي بطلان الزور الباطل وإن تحقّق في كيفيّة الكلام الذي لا يكون معناه زوراً وباطلاً».

ثمّ قال: «ولعلّ الأظهر إرادة أحد المعنيين اللذين يتمّ بهما الاستدلال دون المعنى الأوسط؛ لأنّ قول الزور بحسب المفاد والمعنى المنضمّ إليه زوريّة أُخرى بحسب كيفيّة الأداء من الأفراد الواضحة لقول الزور، فيبعد أن يكون المقصود من تلك الأخبار المتكثّرة التنبيه على دخوله في الآية وشمولها له، وكذا يبعد أن يكون مراد السائل من قول الزور السؤال عن أوضح أفراد قول الزور حتّى يقتصر في جوابه على ذكر الغناء، والأظهر من هذين هو المعنى الأخير، وكأنّ المصنّف قد استظهر الوجه الأوسط، ولهذا ناقش في دلالة تلك الأخبار[1].

وملخّص كلامه: أنّ في الروايات الواردة في تفسير قول الزور بالغناء ثلاثة احتمالات:

---

(١) حاشيته: ٩٠.

• • • • • • • • • • • • •

الاحتمال الأوّل: أن يكون التطبيق تعبّديّاً، ولو نوقش في سائر الاحتمالات لبقى هذا الاحتمال بحاله، ويتمّ الاستدلال بالروايات الواردة في تفسير الآية، فإنّ الإمام عليه‌السلام طبّق قول الزور بالغناء تعبّداً كتطبيقه الخمر على الفقّاع.

الثاني: أن تكون الرواية في مقام بيان المراد من قول الزور وشارحاً للفظه، فيكون المراد من قول الزور الكلام الباطل الذي يتغنّى به، وعلى هذا فلا تدلّ الرواية على حرمة الغناء بما هو من كيفيّات الصوت اللهويّ.

الثالث: أن يكون قول الزور من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، أي القول المتّصف بالزور، ويراد من الزور أعمّ من الزور بحسب المعنى، كالكذب أو بحسب كيفيّة الأداء، كالكلام الذي يتغنّى به وإن لم يكن له معنى باطل، على سبيل منع الخلوّ.

والفرق بين هذين القولين الأخيرين هو: أنّه بناءً على أوّل القولين دلّت الآية على حرمة ما هو أن يكون الكلام باطلاً، والتغنّي حاصلاً بحسب كيفيّة الصوت، فلا تدلّ على حرمة المدّعى، وهو الغناء الذي هو من كيفيّة الصوت، وإن كان التغنّي بالكلام الحقّ.

وأمّا بناءً عل ثانيهما، فالآية دلّت على حرمة الأعمّ ممّا اجتمع فيها جهتان: الكلام الباطل والتغنّي بالصوت، وممّا كان فيه التغنّي في كيفيّة الصوت فقط فتدلّ على المدّعى.

وبعد ذلك قال المحقّق الشيرازي: «إنّ الأظهر هو الاحتمال الأخير من الاحتمالين؛ إذ الاحتمال الأوّل منهما ـ هو تفسير قول الزور بالغناء، وجعله عبارة عن التغنّي بالكلام المشتمل على المعاني الباطلة ـ من الأفراد الواضحة لقول الزور، فلا يحتاج إلى تفسير. فحمل الروايات الكثيرة على هذا المعنى الواضح بعيد جدّاً.

. . . .

وأيضاً يستبعد أن يكون مراد السائل السؤال من الفرد الواضح. إذن فيتعيّن أن يكون المراد منه هو الاحتمال الأخير، وهو حمل الزور على الأعمّ من الباطل بحسب المعنى وبحسب الكيفيّة فمعنى قول الزور، هو الكلام الذي تكون كيفيّة صوته باطلة، وإن كان مفاده كلاماً حقّاً، فيتمّ الاستدلال بالآية، فتكون الأقوال في المسألة ستّة.

وما ذكره الشيرازي واختاره قدجعله بعض الفحول من أقرب الاحتمالات إلى ظواهر الأخبار المفسّرة.

والعمدة في المقام أن يقال: إنّ تطبيق قول الزور على الغناء بعد تعريفه بكيفيّة الصوت غير مطابق للقاعدة، والوجوه المذكورة لتصحيح التطبيق غير تامّة، فلا بدّ من أن نلتزم بأنّ التطبيق تعبّدي فلا يرد عليه أي إشكال.

ربّما يقال: إنّ الآية الشريفة لا تدلّ على حرمة الغناء ولو ببركة الروايات المفسّرة لها؛ لأنّ قول الزور إن كان المراد منه مطلق الباطل المقابل للحقّ، وكان المراد بالباطل أن لا يكون فيه غرض عقلائي، ولا يكون له دخالة في المعاش والمعاد، فلا شبهة في عدم حرمة قول الزور بهذا الإطلاق وبهذا العرض العريض، فيدور الأمر بين حفظ ظهور الهيئة في الوجوب في قوله: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، وتقييد قول الزور بقسم خاصّ منه، وهو المحرّمات الشرعيّة، فتكون الآية لبيان إجمال ما نقل في الشريعة من المحرّمات، وبين حفظ إطلاق قول الزور وحمل الأمر على الرجحان المطلق، ولا ترجيح للأوّل، وإن لم نقل إنّه للثاني؛ لشيوع استعمال الأمر في غير الوجوب، وعليه فلا دلالة للآية ولا للأخبار ـ الدالّة على أنّ قول الزور بمعنى الغناء ـ على حرمته.

وأجاب عنه بعض الفحول: بأنّ سياق الآية في سياق، ومَن تلا قوله تعالى:

• • • • • • • • • • • • •

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ وهو يوجب قوّة الظهور في أنّ الأمر للوجوب، سيّما مع إشعار مادّة الاجتناب بذلك، فيصير قرينة على أنّ المراد من قول الزور خصوص المحرّمات، وليس المراد منه مطلق القول بالباطل. وفيه: أنّ مجرّد وقوع الآية في سياق ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ لا يوجب قوّة الظهور.

والحقّ أن يقال: إنّ الأمر بالاجتناب ظاهر في الوجوب، ومعناه وجوب الاجتناب عن مطلق قول الباطل، وحيث إنّه لا يمكن الأخذ بإطلاقه يقيّد الاطلاق بما علم خلافه ويتمسّك به في الموارد المشكوكة.

أضف إليه: أنّ بعد تطبيق الإمام الآية على الغناء، فلا يعتنى باحتمال غير الحرمة فيه، فالآية ببركة تطبيق روايات قول الزور على الغناء تدلّ على حرمة الغناء، وجهلنا بكيفيّة التطبيق لا يضرّ بالاستدلال بها. هذا تمام الكلام في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، وقد عرفت تماميّة الاستدلال به.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾(١).

بتقريب: أنّ هذه الآية بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها بأنّ الغناء من لهو الحديث تدلّ على حرمة الغناء.

منها: رواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **الغناء ممّا وعد الله عليه النار**، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾»(٢).

وهذه الرواية قد عبّر عنها شيخنا الأنصاري قدس سره بالصحيحة، وشيخنا التوحيدي عبّر عنها بالحسنة بإبراهيم وعليّ بن إسماعيل، ولكنّ إسماعيل مخدوش عندنا.

---

(١) لقمان ٣١: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

. . . .

وشيخنا الأنصاري ﷺ قدعبّر عن باقي الروايات الواردة في تفسيرها بـالروايـة، حيث قال: «ومنها: ما ورد مستفيضاً في تفسير لهو الحديث، كما في صحيحة ابن مسلم، ورواية مهران بن محمّد، ورواية الوشّاء، ورواية الحسن بن هارون، ورواية عبدالأعلى السابقة مشيراً إلى ضعفها، وقد عرفت أنّ هذه الروايات ضعاف، وإنّما الكلام في صحيحة محمّد بن مسلم من جهة عليّ بن إسماعيل، ولا يثبت عندنا اعتبارها، فلو صحّ الاستدلال بها فهو، وإلّا فالباقي ضعاف، كما عرفتم.

والايراد الوارد على تفسير قول الزور بالغناء وارد هنا أيضاً، فإنّ لهـو الحـديث معناه الكلام اللهويّ، وهو كيف ينطبق على الغناء الذي هو من مقولة الصوت.

إن قلت: إنّ الروايات مع الإغماض عن السند لا تدلّ على حرمة الغناء مطلقاً، لأنّها دلّت على أنّ الغناء من مصاديق لهو الحديث، ومن الواضح أنّ لهو الحديث ينقسم إلى قسمين: قسم يراد منه الإضلال فيحرم، وقسم لا يقصد مـنه الإضـلال فلا يحرم، فلا تكون الروايات منافية لما يدّعيه المـنكر للـحرمة، فـإنّه أيـضاً قـائل بالحرمة إذا قصد مـنه الإضـلال بسب اكـتنافه بسـائر المـحرّمات، فـليكن المـراد بالإضلال ذلك الفرد من الغناء.

قلت: إنّ الظاهر من الروايات أنّ مطلق الغناء من لهو الحديث الثـابت حـرمته بالآية الشريفة لا أنّ الغناء من مطلق لهو الحديث كي يقال: إنّ مطلق لهو الحديث لا يكون حراماً، بل ينقسم إلى قسمين يراد منه الاضلال فيحرم، وقسم لا يراد منه الاضلال فلا يحرم.

ولا يخفى أنّ المراد من الاضلال أن يكون بحسب الطبع موقعاً في الاضلال، أي يرجى ترتّب الاضلال ـ يعني الصدّ عن طاعة الله عليه ـ فإنّ ترتّب الاضلال على لهو الحديث من هذا القبيل، كما ذكره الميرزا الشيرازي حيث قـال: «لوضـوح عـدم

• • • • • • • • • • • • •

كون شيء من لهو الحديث موجباً وسبباً عقلياً ولا عادياً للإضلال، فيكون المراد اشتراء لهو الحديث لترجّي ترتّب الاضلال عن سبيل الطاعة عليه.

وملخّص الكلام: بعد تفسير الآية بالروايات يصدق على مَن تعلّم الغناء للتغنّي أنّه يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله، لأنّه فيه اقتضاء للصدّ عن سبيل الله، والغفلة عن ذكر الله، فيكون الغناء حراماً، لأنّه يضلّ عن سبيل الله ولو اقتضاءً.

إن قلت: إنّ لازم ما ذكرت أن لا يكون التغنّي بالمواعظ والقرآن حراماً، وذلك لعدم ترتّب الإضلال عن طاعة الله عليه ولو اقتضاء.

قلت: إنّه بعد ما ثبت أنّ الصدّ عن طاعة الله من مقتضيات نفس الغناء المجرّد عن مداليل الألفاظ فيصدق عليه أنّه إضلال عن سبيل الله فيكون حراماً، لأنّه صادّ عن سبيل الله، سواء كان التغنّي بالمواعظ والقرآن أو غيره. ولكنّ تماميّة هذا الكلام مبنيّة على أن يكون مطلق الغناء ممّا يضلّ عن سبيل الله، وليس كذلك، لأنّ الظاهر من الاضلال عن سبيل الله هو الاضلال عن العقائد، وأمّا الفاسق المعتقد بجميع ما أنزل الله لا يصدق عليه أنّه ضال عن سبيل الله بمجرّد الاشتغال بالتغنّي.

أضف إليه: أنّ ارتكاب ما يكون بحسب طبعه يرجى ترتّب الصدّ عن طاعة الله عليه ليس بحرام على إطلاقه.

وما ذكر في كلمات بعض الفحول بأنّه يوجب الصدّ عن سبيل الله والغفلة عن ذكر الله، وربّما ينجرّ به إلى فعل الكبائر وترك الواجبات، فلا يمكن المساعدة عليه، لأنّ ما يقتضي ارتكاب الحرام لا يكون حراماً. فغاية ما يترتّب عليه أنّ الغناء الموجب للاضلال العقائدي يكون حراماً، وبالنتيجة أنّ الغناء الذي يكون مصداقاً للآية ويكون حراماً، ما كان مشتملاً على الاضلال، وغاية ما يمكن أن يقال التعدّي منه إلى مطلق الحرام، ويقال بحرمة الغناء المقترن بمحرّم من المحرّمات.

• • • • • • • • • • • • •

وأمّا الغناء الذي لا يترتّب عليه الاضلال ولا يكون مقترناً بالمحرّم من المحرّمات الخارجيّة، فلا دليل على حرمته، فيكون الغناء الحرام هو ما اكتنف بالمحرّمات الخارجيّة لا مطلقاً.

إن قلت: إنّ مقتضى تفسير الآية بالأخبار أنّ الغناء الحرام هو الغناء الذي من مصاديق إضلال الناس، مع أنّه قلّما يتّفق أن يكون تغنّيه موجباً لاضلاله، فيكون إطلاق لهو الحديث في الآية على الغناء الموجب للإضلال حمل للمطلق على الفرد النادر. إذن فلا بدّ أن يقال إنّ المراد من لهو الحديث مطلق الغناء، واللام في قوله: ﴿لِيُضِلَّ﴾ محمولة على النتيجة الأعمّ من الغاية، ولذا قال بعض الفحول: إنّ دلالة الطائفتين على حرمة الغناء لا تأمّل فيها.

قلت: إنّا نسلّم أنّ تخصيص لهو الحديث بما يضلّ عن سبيل الله يستلزم تخصيص الأكثر وعدم تخصيصه به والأخذ بإطلاقه أيضاً لا يمكن، فتكون النتيجة عدم فهمنا بكيفيّة تطبيق الآية على المورد، ولكنّه لا يوجب جواز حمل الاطلاق على ما هو خلاف ظاهره، فإنّ غاية ما يقال في المقام أنّ التطبيق بحسب الفنّ غير ممكن، أو غير مفهوم لنا، وهو لا يضرّ بالاستدلال بها بعد تطبيق الإمام عليه السلام بالغناء المضلّ، فيكفينا التطبيق التعبّدي في مقام الاستدلال.

ومنها: ما ورد في تفسير الزور بالغناء في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾[1]، كرواية أبي الصباح الكنانيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام المفسّرة للزور بالغناء. وقال الشيخ: إنّها صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام تارة بلا واسطة، وأُخرى بواسطة أبي الصباح الكنانيّ.

وأمّا ما رواه محمّد بن مسلم بواسطة أبي الصباح، فهي ما عن أبي عليّ

---

(١) الفرقان ٢٥: ٧٢.

• • • • • • • • • • • • •

الأشعريّ ، عن محمّد بن عبدالجبّار ، عن صفوان ، عن أبي أيّوب الخزّاز ، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي الصباح ، عن أبي عبدالله عليه السلام .

وأمّا ما رواه محمّد بن مسلم بلا واسطة أبي الصباح فهي بعد هذا النقل بفصل رواية وهي عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن عمير ، عن أبي أيّوب ، عن أبي الصباح الكناني ومحمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام .

وقد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمة الغناء بأنّ الروايات الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة بما ورد في تفسيرها بغيره .

وفيه : أنّ الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلّها مسوقة لتنقيح الصغرى وبيان المصداق ، فلا تدلّ على الانحصار بوجه حتّى تقع المعارضة بينها .

وقد ناقش الشيخ قدس سره فيها بأنّ مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدها هي مجالس التغنّي بالأباطيل من الكلام ، ثمّ قال : « فالإنصاف أنّها لا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة إلّا من حيث إشعار لهو الحديث بكون اللهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى ، وكذا الزور بمعنى الباطل وإن تحقّقا في كيفيّة الكلام .

وأورد عليه بعض الفقهاء المعاصرين بأنّه لم يظهر وجه صحيح للخدشة في تفسير الزور بالغناء ، فإنّه لا قرينة في البين على أنّ تطبيق الإمام عليه السلام عنوان الزور على الغناء باعتبار الكلام ، كما كانت في الوارد في تفسير الآية الأُولى بل الثانية .

وبعبارة أُخرى : صحيحة أبي الصباح ، عن أبي عبدالله عليه السلام دالّة على كون الغناء بنفسه زوراً وباطلاً ، وظاهر الغناء هي الكيفيّة في كلام الحقّ أو الباطل .

إذن فإشكال الشيخ على الاستدلال بها غير وارد ، ولعلّه مأخوذ من كلام الأيرواني ، حيث قال : « إن أراد الشيخ أنّ مشاهد الزور في الخارج كانت كذلك ، فذلك لا يقتضي تخصيص الآية بها ، وإن أراد أنّ خصوص هذا العنوان هو المقصود

فذلك مصادرة بالمطلوب».

والعمدة أن يقال: إنّ الآية في مقام مدح الذين لا يشهدون الزور، ومجرّد المدح على عدم الحضور في مجلس اللهو والباطل المستفاد من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾[1] لا يكفي في الحكم بالحرمة.

إن قلت: تقع المعارضة بين هذه الرواية وبين الروايات الدالّة على الحرمة لأنّ هذه الرواية دلّت على الجواز وسائر الروايات دلّت على الحرمة، فيرجع إلى أصالة البراءة.

قلت:

أوّلاً: إنّ هذه الرواية لا تدلّ على الحرمة لا أنها دلت على الاباحة وفرق بينهما.

وثانياً: أنّها مخالفة للكتاب، فليس بحجّة على تقدير دلالتها على الإباحة، إلّا أن يقال: إنّ دلالة الكتاب على الحرمة إنّما تكون بضميمة الروايات، ولا تكون الرواية الدالّة على الإباحة مخالفة للكتاب.

ومنها: الروايات. قال الأستاذ الأعظم: «إنّها وإن كان أكثرها ضعافاً، إلّا أنّ في المعتبر منها غنىً وكفاية».

ثمّ قال: «والعجب من المحقّق الأردبيلي حيث قال في محكيّ الإرشاد: «ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم».

ثمّ قال: «وهو أعرف بمقاله».

منها: ما استدلّ به شيخنا الأنصاري ﷺ، وهي رواية عبد الأعلى، قال: «وفيها ابن فضّال، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله

(١) الفرقان ٢٥: ٧٢.

• • • • • • • • • • • • •

رخّص أن يقال جئناكم جئناكم، حيّونا نحيّكم.

فقال: كذبوا، إنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[١]».

بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام أنكر شديداً ترخيصه صلى الله عليه وآله الكلام المذكور وجعله من اللهو والباطل، وجعله عليه السلام ما زعموا من الرخصة فيه من اللهو الباطل لا يكون إلّا من جهة التغنّي به.

وقال بعض الفحول: إنّ رواية عبد الأعلى موثّقة على الأظهر. وقول شيخنا الأنصاري قدس سره أنّ فيها ابن فضّال إشارة إلى أنّ وجود ابن فضّال في سند الرواية كافٍ في اعتبارها، للأمر بالأخذ برواياتهم، وقد روى محمّد بن الحسن في كتاب الغيبة: عن أبي الحسين التمام، عن عبدالله الكوفيّ خادم الحسين بن روح، عن الحسين بن روح، عن أبي محمّد الحسن بن عليّ عليه السلام **أنّه سئل عن كتب ابن فضّال؟**

فقال: خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا»[٢].

وفيه:

أوّلاً: أنّ نفس هذه الرواية سنداً مورد نقاش.

وثانياً: لا يستفاد منها أنّ رواية عبد الأعلى تامّة السند، إذ غاية ما يستفاد منها صحّة ما روى من كتب ابن فضّال، ولا سبيل لنا إلى إحراز أنّ رواية عبدالأعلى مرويّة عن كتب ابن فضّال؛ إذ لعلّه نقل منهم لا من كتبهم. إلّا أن يقال: إنّ الإمام عليه السلام أمر بالأخذ برواياتهم، سواء كان من كتابهم أو من غيره.

وثالثاً: إنّا لو سلّمنا أنّ الرواية نقلت من كتبهم، إلّا أنّ الرواية لا تدلّ على أنّ

---

(١) الأنبياء ٢١: ١٦.

(٢) وسائل الشيعة الباب ١٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.

• • • • • • • • • • • • •

وجود ابن فضّال في سند الرواية كافٍ في اعتبارها ؛ لأنّ الأمر بالعمل برواياتهم إرشاد إلى أنّ مجرّد فساد عقيدتهم لا يوجب طرح رواياتهم بأن لا يصحّ الاعتماد على رواية يكون أحد منهم في سندها ، فإنّ وجودهم في سندها لا يضرّ بها لأنّهم ثقات حتّى بعد الانحراف ، وليس معنى هذه الرواية أنّ وجودهم في سند الرواية يكون تمام الموضوع لاعتبارها بحيث لا يضرّ جهالة باقي رواتها حتّى مع كون بعضهم كذّابين ووضّاعين في الواقع .

وقال بعض الفقهاء من المعاصرين : الظاهر كون الرواية موثّقة ، لأنّ عبدالأعلى هو ابن أعين ، وقد وثّقه المفيد في رسالته الاعداديّة كما يعمّه التوثيق العامّ من عليّ بن إبراهيم ، حيث روى في تفسيره عنه ، ووجه كونه في هذه الرواية هو ابن أعين رواية يونس بن يعقوب ، الذي روى بعض الروايات الأُخر عنه بعنوان ابن أعين ، فإن حصل الاطمئنان عنه فهو ، وإلّا فيكون عبد الأعلى مجهولاً ، كما ذكره شيخنا التوحيدي ، ولكنّ الحقّ وثاقته .

ومنها : ما رواه ريّان بن الصلت ، قال : « سألت الرضا عليه‌السلام يوماً بخراسان عن الغناء ، وقلت : إنّ العبّاسي ذكر عنك أنّك ترخّص في الغناء .

فقال : كذب الزنديق ، ما هكذا قلت له ، سألني عن الغناء فقلت : إنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه‌السلام فسأله عن الغناء ، فقال : يا فلان ، إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ قال : مع الباطل ، فقال : قد حكمت »[1] ، وقد عبّر عنها بعض الفحول بالصحيحة .

ومنها : صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما‌السلام ، قال : « سألته

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١٤ .

• • • • • • • • • • • • •

عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه ؟ قال : **لا**»[١].

ومنها: ما رواه سعد بن محمّد الطاطري، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سأله رجل عن بيع الجواري المغنّيات ؟ فقال : **شراؤهن وبيعنّ حرام، وتعليمهن كفر، واستماعهنّ نفاق**»[٢].

وقال بعض الفحول: إنّ الرواية إلى سعد موثّقة بابن فضّال، وعن الشيخ في العدّة أنّ الطائفة عملت بما رواه الطاطريّون. وفيه: أنّ عملهم بخبره لا يدلّ على وثاقته.

ومنها: ما رواه إبراهيم بن أبي البلاد، قال: «قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: جُعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها.

فقال: **لا حاجة لي فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت**»[٣].

بتقريب: أنّ سحتيّة ثمنها لأجل صفة التغنّي وكون الغناء حراماً.

ومنها: حسنة نضر بن قابوس، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **المغنّية ملعونة، ملعون من أكل كسبها**»[٤].

إلى غير ذلك من الروايات، وفيما ذكرناه غنىً وكفاية.

وأمّا الموضوع فقد عرفت أنّ الأقوال فيه مختلفة، فإنّ جلّ اللغويّين والفقهاء عرّفوه بالصوت مع الشرائط المتقدّمة من دون دخالة الكلام فيه؛ ولذا حكموا بحرمة التغنّي بالقرآن وغيره، إلّا أنّ المحقّق الأيرواني قال: «قد اضطربت كلمات الفقهاء

---

(١) المصدر المتقدّم: الحديث ٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

. . . .

واللغويّين في ذلك، ولا عرف حاضر متلقّى من أرباب الشرع يرجع إليه، والأدلّة خالية عن التعرّض للموضوع فينبغي اعتبار كلّ ما احتمل دخله، وكان الواجد لجميع القيود ممّا قيل أو احتمل هو متيقّن الحرمة، وما عداه مشكوك يرجع إلى البراءة فيه، والمتيقّن هو الكلام الباطل بحسب المدلول، والمشتمل على المدّ والترجيع والاطراب والمراد من بطلان الكلام بحسب المعنى هو أن يكون معناه معنى لهوياً يقال به في مقام التلهّي، لا في مقام الإفادة والاستفادة كأكثر ما قيل من الشعر من مقام التعشّق، فيعتبر في موضوع التحريم اجتماع أُمور أربعة: بطلان الكلام في معناه، واشتماله على المدّ، ثمّ الترجيع، ثمّ الاطراب، فإذا ارتفع أحدها ارتفع التحريم[1].

وهذا الذي ذكره متين بحسب القاعدة والفنّ، إلّا أنّ مقتضى الاحتياط أن يقال: إنّ الصوت اللهويّ الذي يعدّ من ألحان الفسوق والعصيان يكون غناء، وإن كان الكلام غير باطل. هذا تمام الكلام في الغناء حكماً وموضوعاً.

وقد حكي عن المحدّث الكاشانيّ وصاحب الكفاية ﷺ إنكار حرمة الغناء في حدّ ذاته واختصاص حرمته بما ينضمّ إليه محرّم آخر من المحرّمات الإلـٰهيّة فلا يكون الغناء بما هو حراماً.

وحكي عن الوافي ما ملخّصه: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمته، وحرمة التكسّب به، وحرمة تعليمه وتعلّمه واستماعه بما كان متعارفاً زمن بني أُميّة وبني العبّاس من دخول الرجال على النساء وتكلّمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي على أساسها.

---

(١) حاشية المكاسب: ٣٠.

• • • • • • • • • • • • • •

وأمّا غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمّن ذكر الجنّة والنار ، والتشويق إلى دار القرار ، والترغيب إلى الله وإلى عبادته وإطاعته ، ثمّ حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار ، وقد استشهد على ما ذكره بوجوه :

الأوّل: مرسلة الفقيه : « سأل رجل عليّ بن الحسين عليه‌السلام عن شراء جارية لها صوت ، فقال : **ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة** » يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء ، فأمّا الغناء فمحذور[1] .

والظاهر أنّ التفسير من الصدوق ، وكيفما كان فالرواية مرسلة .

الثاني: رواية أبي بصير ، قال : « قال أبو عبدالله عليه‌السلام : **أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس ، وليست بالتي يدخل عليها الرجال** » .

وفيه: أنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الرواية جواز الغناء في العرائس ، وأنّه لا بأس بأجر المغنّية التي تُدعى إلى الأعراس ، ولا يدخل عليها الرجال ، وأمّا الغناء في غير زفّ العرائس فلا دلالة في الرواية على حكمه .

الثالث: الروايات المشتملة على مدح الصوت الحسن ، وعلى استحباب قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب ، وأنّ حلية القرآن الصوت الحسن ، وأنّ الإمام عليّ بن الحسين عليه‌السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن .

بتقريب : أنّ المستفاد من جميعها جواز الغناء في نفسه ، بل استحبابه ، في خصوص القرآن .

وفيه:

أوّلاً: أنّه لا ملازمة بين حسن الصوت وبين الغناء ، فإنّ النسبة بينهما عموم

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٢.

. . . .

من وجه، فيقع التعارض بين هذه الأدلّة المجوّزة والأدلّة المانعة في مورد الاجتماع، وحيث إنّ الأخبار المجوّزة موافقة للعامّة، لأنّهم يقولون بجواز الغناء في حدّ نفسه، فتطرح ويؤخذ بالأخبار المانعة.

وثانياً: إنّ ما ذهب إليه القاساني مخالف لضرورة مذهب الشيعة.

الرابع: ما رواه في قرب الإسناد: عن عليّ بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: **لا بأس به ما لم يعص به**». وهي مجهولة لعبدالله بن الحسن.

ومنها: ما رواه عليّ بن جعفر في كتابه، إلّا أنّه قال: «**ما لم يزمر به**»[1].

وهذا الطريق صحيح، فتدلّ على جواز الغناء في حدّ ذاته، وعلى حرمته إذا اقترن بالمعاصي الخارجيّة.

قال المحقّق الأيروانيّ: «إنّ في قوله: **لم يزمر به** احتمالات:

الأوّل: ما لم يزمر به يعني لم يتغنّ في جوف المزمار»، ثمّ قال: «وهذا هو الظاهر حملاً للمزمار على ظاهره.

الثاني: ما لم يزمر به يعني لم يتغنّ شبه المضمار، فكأنّما يضرب في المزمار.

الثالث: أن تكون العبارة ما لم يوزر به، فإنّ مرادف ما لم يعص به»، ثمّ قال: «وفي نسخة الوسائل عندي: ما لم يؤمر به»[2].

واختار الأستاذ الأعظم[3] الاحتمال الثاني حيث قال: «إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: **ما لم يزمر به** أنّ الصوت بنفسه صوت مزماريّ، ولحن رقصيّ كألحان أهل الفسوق

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) حاشية المكاسب: ٣١.

(٣) مصباح الفقاهة: ١: ٣٠٩.

. . . .

والعصيان، لا أنّه صوت يكون في المزمار، وإلّا لقال ما لم يكن في المزمار، أو بالنفخ في المزمار، وعليه فالرواية على خلاف المقصود أدلّ، حيث أنّها تدلّ على تحقّق الغناء المحرّم بالصوت المزماريّ، واللحن الرقصيّ لا مطلقاً.

إن قلت: إنّ السائل أطلق الغناء في هذه الرواية على غير الغناء بالصوت المزماريّ أيضاً، حيث قال: «سألته عن الغناء»، والإمام عليه السلام قرّر صحّة إطلاق الغناء، لأنّه شرع به بالبيان إلى حكم الغناء، بقوله: «**لا بأس به**».

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم: بأنّ إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل: «سألته عن الغناء»، فهو كإطلاق نوع أهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الأعمّ، ولكن يفهم من تقرير الإمام عليه السلام وتقرير الإمام أنّ الغناء الذي هو موضوع الحكم أعمّ من الغناء المزماري، إلّا أنّ الحرام منه يكون الغناء المزماريّ، وأمّا غيره فيكون حلالاً.

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ[1] أيضاً حيث قال: «الحقّ أنّ ما أفاده خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من السؤال والجواب أنّ الغناء قسمان: قسم يزمر به، وقسم لا يكون كذلك.

أمّا القسم الأوّل فهو حرام، وأمّا القسم الثاني فلا، فعلى هذا يقع التعارض بين هذه الرواية والنصوص الدالّة على الحرمة، والمرجع الوحيد في باب تعارض الروايات الأحدثيّة.

إن قلت: يعارضها حديث آخر لابن جعفر في كتابه أيضاً عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه؟

---

(١) عمدة المطالب: ١: ٢٥٩.

. . . .

قال : لا »[١].

فإنّ المستفاد من هذا الحديث حرمة استماع الغناء ، فتدلّ بالظهور العرفيّ على حرمة الغناء أيضاً.

قلت: يدخل المقام في اشتباه الحجّة بغيرها بحيث لا يميّز الحديث عن القديم ، فالمرجع هي أصالة البراءة ، إلّا أنّه أورد على التمسّك بالحديث بإيرادين :

الأوّل: لا يمكن الالتزام بالجواز مع دعوى الضرورة على الحرمة.

الثاني: إنّ غاية ما تدلّ عليه الجواز في الفطر والأضحى لا على الإطلاق.

أقول: يستفاد منه بحسب الفهم العرفي الجواز في كلّ الأفراح. هذا أوّلاً.

وثانياً : إنّ الأحدثيّة ليست مرجّحة عندنا ، فعلى تقدير وقوع التعارض بينهما يؤخذ بالأخبار المانعة ؛ لكون الأخبار المجوّزة موافقة للعامّة.

« مستثنيات حرمة الغناء »

الأوّل: رثاء الحسين عليه السلام وسائر المعصومين عليهم السلام.

قال الأستاذ الأعظم : « إنّه خارج عن الغناء موضوعاً ، ولو دخل فيه موضوعاً لا دليل على تخصيصه ، وإنّما قلنا بخروجه عن الغناء موضوعاً ؛ لأنّ الغناء عبارة عن كلّ صوت كان صوتاً لهويّاً ومعدوداً في الخارج من ألحان أهل الفسوق والعصيان ، والرثاء ليس من هذا القبيل ».

ثمّ قال : إنّ الضابطة المذكورة تتحقّق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلوّ.

الأوّل: أن تكون الأصوات المتّصفة مقترنة بكلام لا يعدّ عند العقلاء إلّا باطلاً ،

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٣٢.

• • • • • • • • • • • • •

لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة، بحيث يكون لكلّ واحد من اللحن والمادّة مدخل في تحقّق الغناء، وأنت ترى أنّ المراثي خارج عن الغناء المذكور تخصّصاً؛ لأنّ المفروض أنّ المادّة في الفرض المذكور له دخالة في تحقّق الغناء.

الثاني: أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور واللهو المحرّم كألحان أهل الفسوق والعصيان والكبائر التي لا تصلح إلّا للرقص والطرب، سواء تحقّقت بكلمات باطلة أم لا، وبالنتيجة إن كان إيجاد الصوت للحزن والبكاء وذكر الجنّة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناءً كي يحكم بحرمته، وإن كان ذلك للرقص والتلهّي كان غناءاً وحراماً.

إذن فالمراثي تكون خارجة عن الغناء موضوعاً، لأنّه لا تقرأ على لحن أهل الفسوق والعصيان وصدق عليه عنوان الغناء فلا دليل على استثنائه.

واستدلّ على الاستثناء بوجوه:

الأوّل: السيرة المستمرّة من المتشرّعة.

وفيه: أنّ الذي ثبت من السيرة المتشرّعة إنّما هي على الرثاء وإقامة التعزية، وأمّا على النحو الغناء المحرّم الذي ثبتت حرمته بالآيات والروايات لا نسلّم وجود السيرة عليه.

الثاني: ما ذكره الأردبيلي من أنّه معين على البكاء.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم أنّه ممنوع، فإنّ الغناء على ما حقّقنا من مفهومه لا يجتمع مع البكاء والتفجّع.

أقول: لو سلّمنا أنّه معين على البكاء، إلّا أنّه ليس من الأدلّة المجوّزة؛ إذ يمكن أن يكون معيناً على البكاء، ومع ذلك كان حراماً من باب صدق الغناء عليه.

الثالث: ما ذكره الأردبيلي أيضاً من أنّ التحريم إنّما هو للطرب، وليس في

. . . .

المراثي طرب.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم: بأنّ ما ذكره يدلّ على خروج الغناء عن المراثي موضوعاً، ولا يدلّ على استثناء الرثاء من حرمة الغناء بعد فرض تحقّق موضوعه[1].

الرابع: ما دلّ على ثواب البكاء على الحسين، فإنّ عمومات أدلّة البكاء والرثاء تدلّ على الجواز ولو غناءً.

وفيه: أنّ الظاهر منها بحسب المتفاهم العرفي هو ما كان جائزاً في حدّ نفسه، ولا يستفاد منها التخصيص في أدلّة المحرّمات.

ربما يقال: إنّ الأخبار الدالّة على استحباب المراثي معارضة بإطلاقات الأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة الغناء وبعد التساقط في مورد الاجتماع يرجع إلى أصالة الإباحة.

وأجاب عنه شيخنا الأنصاري بقوله: «إنّ أدلّة المستحبّات لا تقاوم أدلّة المحرّمات، خصوصاً فيما إذا كانت المحرّمات من مقدّمات المستحبّات، كالتغنّي لإدخال السرور في قلب المؤمن، وذلك بسبب الفهم العرفي، فإنّه يفهم من أدلّة استحباب تلك الأُمور استحباب إيجاد شيء بسببه المباح لا بسببه الحرام، ولذا لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن وإجابته بالمحرّمات، كالزنا واللواط والغناء».

ثمّ تعرّض لوجه عدم مقاومة أدلّة المستحبّات لأدلّة المحرّمات بقوله: لأنّ أدلّة الاستحباب دلّت على استحباب شيء لو خلّي وطبعه بأن يكون خالياً عمّا يوجب اللزوم أو الحرمة، ولا منافاة بينه وبين العنوان الثانوي الطارئ الموجب للزومه

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣١٤.

• • • • • • • • • • • • •

أو حرمته ،كما إذا صار فعل مستحبّ مقدّمة لواجب أو صادفه عنوان حرام ، فإجابة المؤمن وإدخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو تركه ، فإذا تحقّق في ضمن الزنا ، فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه ، كما أنّه إذا أمر به الوالد طرأ عليه عنوان الالزام . والحاصل : لا تنافي بين العنوان الأوّليّ والثانويّ .

وأورد عليه الأستاذ الأعظم ﷺ : بأنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري لا يرتبط بكلام المستدلّ ؛ لأنّ ملاحظة اجتماع الأحكام الإلزاميّة مع الأحكام غير الإلزاميّة يتصوّر على وجوه :

الأوّل: أن تقع المزاحمة بين الطائفتين في مرحلة الامتثال من دون أن ترتبط إحداهما بالأخرى في مقام الجعل والإنشاء ، كالمزاحمة الواقعة بين الإتيان بالواجب وبين الإتيان بالأمور المستحبّة ، ولا شبهة في تقديم أدلّة الأحكام الإلزاميّة على غيرها ، وكونها معجّزة عنه .

الثاني: أن يكون الموضوع فيهما واحداً من دون أن يكون بينهما تماسّ في مرحلتي الثبوت والإثبات ، ولا يقع بينهما تزاحم ولا تعارض ، كما إذا حكم الشارع بجواز شيء في حدّ نفسه وبحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانويّة ، كحكم الشارع بإباحة أكل لحم الضأن في حدّ نفسه ، وحكمه بحرمته إذا كان الحيوان جلّالاً أو موطوءاً ، فلا تنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً ، إذ لا إطلاق لدليل الحكم غير الإلزامي كي يشمل العناوين الثانويّة لتقع المعارضة بينهما .

الثالث: أن يتّحد موضوع الحكمين أيضاً ، ولكن يقيّد الحكم غير الإلزامي بعدم المخالفة للحكم الإلزاميّ ، ومثاله : أنّ قضاء حاجة المؤمن ، وإجابة دعوته ، وإدخال السرور على قلبه ، وتفريج غمّه من الأمور المرغوبة في الشريعة المقدّسة ، إلّا أنّها مقيّدة بعدم ترك الواجب وفعل الحرام ؛ لما ورد من أنّه لا طاعة للمخلوق

• • • • • • • • • • • • •

في معصية الخالق، فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة في هذه الصورة على أدلّة الاستحباب، وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه لدليل خارجيّ، لا لما ذكره المصنّف. فهذه الصور الثلاث كلّها غريبة عن كلام المستدلّ.

الرابع: أن يكون الحكم متّحداً في مقام الثبوت، ولكنّ الأدلّة متعارضة في إثبات كونه إلزامياً أو غير إلزاميّ.

الخامس: أن يكون الحكمان الإلزاميّ وغير الإلزاميّ في مرحلة جعلهما مطلقين بحيث لا يرتبط أحدهما بالآخر، ولكن قد يتصادقان على مورد في الخارج ويتعارضان بالعموم من وجه لا بنحو التباين، وفي هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أنّ أدلّة الأحكام غير الإلزاميّة لا تقاوم أدلّة الأحكام الإلزاميّة، بل لا بدّ من ملاحظة المرجّحات في تقديم إحداهما على الأخرى.

وما ذكره المستدلّ إنّما هو من قبيل الصورة الرابعة، وعليه فلا وجه للحكم بالتساقط والرجوع إلى أصالة الإباحة، بل يقدّم ما دلّ على حرمة الغناء لكونه مخالفة للعامّة ويترك ما دلّ على الجواز لموافقته لهم(١).

وفيه: أنّ ظاهر كلامه هو الثالث، بدعوى أنّ ملاك أدلّة الاستحباب لا يقاوم ملاك أدلّة الحكم الإلزاميّ كي يكون الحكمان المجعولان متعارضين، بل المجعول واحد وهو الحكم الإلزاميّ، ولا موضوع للتعارض كي يصل المجال إلى التساقط وأصالة الإباحة.

وقال بعض الفحول: إنّه يظهر من كلام الشيخ أنّ الدليل على عدم وقوع التعارض بين أدلّة المستحبّات والمحرّمات وجوه، وإن يتراءى من تعبيرات الشيخ أنّه بصدد

---

(١) مصباح الفقاهة: ١: ٣١٧.

• • • • • • • • • • • • •

بيان وجه واحد، إلّا أنّه ليس كذلك، بل ما ذكره لعدم التعارض بين أدلّتي المستحبّات والواجبات يرجع إلى وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ مرجع أدلّة الاستحباب إلى إيجاده بسبب مباح لا محرّم، ثمّ قال: «ويحتمل أن يكون مراده منه انصراف أدلّة الاستحباب إلى إيجاده بطريق مباح وكيفيّة مباحة، ولا تكون مقدّماته محرّمة، ولا ينطبق عليه عنوان محرّم».

ثمّ قال: «وهذا التعميم يظهر من التأمّل في كلامه».

وقال بعده: «ويحتمل أن يكون مراده إهمال أدلّته، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى مورد المحرّم».

الوجه الثاني: إنّ أدلّة المستحبّات تفيد أحكاماً حيثيّة، فلا ينافي طروّ عنوان آخر من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه.

وبعبارة أُخرى: إنّ دليل المستحبّ يدلّ على استحباب شيء لو خلّي ونفسه، أي مع خلوّه عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه.

الوجه الثالث: ما ذكره بقوله: «والحاصل: أنّ جهات الأحكام الثلاثة ـ أعني الإباحة والاستحباب والكراهة ـ لا تزاحم جهة الحرمة والوجوب، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث».

وتوضيحه: أنّ ملاك الأحكام الثلاثة لا يصلح أن يكون مقاوماً لملاك الوجوب أو الحرمة، فإذا اجتمع ملاك إحدى تلك الجهات الثلاث معه يتقدّم الوجوب أو الحرمة عليها.

ثمّ قال: «إنّ مبنى هذا الوجه الأخير ـ وهو تزاحم المقتضيات ـ مبنيّ على إطلاق الأدلّة وفعليّتها، وهو ينافي الوجهين الأوّلين، فلا ترجع هذه الوجوه إلى وجه واحد.

ومبنى انصراف الأدلّة أو إهمالها ـ كما هو مفاد الوجه الأوّل ـ غير مبنى كون

. . . .

الحكم حيثيّاً غير فعليّ ، كما هو الوجه الثاني ، فإنّه بعد توجيه كلام الشيخ شرع في الإشكال عليه ، وقال : « إنّ دعوى إهمال جميع أدلّة المستحبّات في غاية البعد ، بل مخالفة للواقع ولظواهر الأدلّة ، كما أنّ دعوى الانصراف لا يمكن إثباتها سيّما بعد كون متعلّقات الأحكام في باب المطلقات نفس الطبائع من غير نظر إلى أفرادها ، فضلاً عن مزاحمتها ، فالحكم إن تعلّق بالطبيعة ـ كالغناء أو الرثاء ـ ولم يقيّد الموضوع بقيد مع تماميّة مقدّمات الحكمة لكان مطلقاً ، فتكون الطبيعة بلا قيد موضوعه ، فلا تكون الأفراد بما هي موضوع الحكم فيها ، ولا ينقدح في ذهن السامع أفراد نفس الطبيعة ولا أفراد طبيعة أُخرى أو عنوانها حتّى يقال : ينصرف الحكم أو الموضوع إلى فرد خاصّ أو صنف خاصّ من الطبيعة ، فضلاً عن الأفراد غير المزاحمة لخصوص حكم آخر .

نعم ، ربّما يتّفق أن تكون الطبيعة مقارنة بحسب الوجود لشيء توجب أُنس الذهن ، أو تكون أفرادها من حيث الكثرة والمعهوديّة بوجه موجبة للانصراف ، ولكن في مثل المقام لا وجه معتمد لدعواه » .

ثمّ قال : « ويتلوهما في الضعف دعوى كون الاستحباب حكماً حيثيّاً في جميع الموارد ؛ ضرورة أنّ الظاهر من كثير من الأدلّة فعليّة الحكم ، وأمّا قضيّة تزاحم المقتضيات ، ففرع عدم سقوط الأدلّة بالتعارض ، وإلّا فلا طريق لإثبات المقتضي ، وهذا الذي ذكره أخذه من كلام المحقّق الشيرازي ، حيث قال : فإن قيل : إنّ ثبوت جهة الوجوب والحرمة يتوقّف على تحقّق صفة الوجوب والحرمة ، والمفروض سقوطهما بالمعارضة ، فمن أين ثبت جهتا الوجوب والحرمة حتّى يستدلّ بهما على ثبوت الحكمين .

وبعبارة واضحة : أنّ التعارض بين دليلي الحرمة والاستحباب باعتبار التضادّ

• • • • • • • • • • • • •

بينهما ، والمتعيّن في ذلك تساقطهما ، وبعد التساقط لا يثبت دليل على تحقّق جهة الحرمة في مورد الحرمة المفروض سقوط دليلها بالمعارضة ، فمن أين ثبت تحقّق جهة الحرمة حتّى يستدلّ بها على ثبوت الحرمة .

وبعبارة ثالثة: أنّ الثابت في المقام هو الاستدلال الإنّيّ بوجود الأثر ، وهو الحكم الشرعي على وجود مؤثّره ، وهو الجهة المقتضية له ، وما ذكره المصنّف ﷺ راجع إلى الاستدلال اللمّيّ بوجود الجهة المقتضية للحرمة التي لا تزاحمها جهة الاستحباب على وجود أثرها ، وهو الحرمة ، وهو مستلزم للدور ؛ لأنّ إثبات الجهة موقوف على ثبوت دليلها وهو الحرمة الشرعيّة التي يراد الاستدلال على ثبوتها بثبوت تلك الجهة .

وأجاب عنه بقوله : « قلت : ليس المراد ممّا ذكره ﷺ سقوط دليل الاستحباب والحرمة جميعاً بالمعارضة ، ثمّ الاستدلال ثانياً على تحقّق الحرمة بوجود جهتها حتّى يرد ما ذكرت من عدم وجود دليل على ما ذكرت من عدم الدليل على وجود الجهة بعد سقوط دلالة الدليل على وجود ذي الجهة ، بل المراد تعيّن دليل الاستحباب للسقوط عند المعارضة مع دليل الحرمة ، وذلك من جهة أنّ المدلول الالتزاميّ لدليل الاستحباب مع قطع النظر عن معارضة دليل الحرمة هو تحقّق الاستحباب لوجود جهته المقتضية له ، مع عدم تحقّق ما يقتضي الإلزام بترك مورده ، فإذا دلّ دليل الحرمة في موردها على ثبوت الحرمة مطابقة وعلى وجود الجهة المقتضية لها التزاماً تعيّن رفع اليد عن دليل الاستحباب من حيث ارتفاع ما كان دليل الاستحباب دالاًّ على إناطة ثبوته بعدمه ، وهو ثبوت الجهة المقتضية للالتزام بالترك التي دلّ دليل الحرمة على تحقّقها ، فارتفاع الاستحباب ليس لجهة مشتركة بينه وبين الحرمة ، أعني ثبوت التعارض ، وثبوت التضادّ بين الحكمين حتّى يلزمها

. . . .

سقوط الحكمين معاً ، كما في تعارض دليلي الوجوب والحرمة في شيء واحد ، بل يكون ارتفاع الاستحباب لجهة مختصّة به ، وهو ارتفاع مناط تحقّقه وثبوته ، أعني وجود الجهة الملازمة للترك التي دلّ على تحقّقها دليل الحرمة ، بل لا يعدّ ذلك في الحقيقة إسقاطاً لدليل الاستحباب ، بل هو حكم بارتفاعه لارتفاع مناطه . وملخّصه أنّ الحكم الاستحبابيّ معلّق على عدم تحقّق اقتضاء الحرام .

وأمّا التحريميّ فلا تعليق فيه بالنسبة إلى اقتضاء الاستحباب ؛ لعدم مزاحمته معه ، فحينئذٍ لا يعارض المعلّق المنجّز .

إلّا أن يقال : إنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان مدلول دليل الاستحباب وجوده معلّقاً على عدم ما يقتضي ضدّه لا حكماً فعليّاً مستلزماً لعدم وجود ما يقتضي ضدّه ، والفرق أنّ الأوّل حكم تعليقيّ لا تنافي بينه وبين ما دلّ على ثبوت الضدّ لارتفاع المعلّق عليه بمجرّد ثبوت ضدّه ، بخلاف الثاني فإنّه حكم فعليّ مستلزم لعدم تحقّق ما يقتضي ضدّه ، فهو دالّ بالالتزام على عدم تحقّق مقتضى الضدّ فيعارض الدالّ بالالتزام على تحقّق مقتضى الضدّ ، فدليل الاستحباب يعارض دليل الحرمة تعارض التضادّ بالنسبة إلى مدلوليهما المطابقيّين ، وتعارض التناقض بالنسبة إلى مدلوليهما الالتزاميّين .

والحاصل : أنّه لا يكفي في رفع التعارض بين دليلين ظاهرين في الفعليّة مجرّد كون وجود أحد الفعلين على تقدير تحقّقه واقعاً مستنداً إلى عدم تحقّق مقتضى الآخر ، كما إذا قال القائل : « الدنيا مظلمة » ، و« الدنيا مضيئة » ، فإنّهما متعارضان .

ولا يرفع التعارض بينهما بكون إضاءة الدنيا على تقدير تحقّقها واقعاً مستندة إلى عدم سبب الظلمة ، وذلك ظاهر في الغاية ، ولولا ذلك لزم رفع التعارض بين كلّ دليلين دلّ أحدهما على وجود شيء والآخر على عدمه من حيث إنّ عدم كلّ شيء

. . . .

مستند إلى عدم تحقّق مقتضى وجوده.

نعم، لو قال ـ في المثال المفروض: « الدنيا مضيئة » لو لم يوجد سبب لارتفاع ظلمتها ارتفع التنافي بينه وبين قوله: « الدنيا مضيئة »، لكن حمل دليل الاستحباب فيما نحن فيه على إرادة نحو هذا الحكم التعليقيّ خلاف الظاهر، فيحتاج إلى شاهد غير الدليل المعارض له.

ويمكن الجواب عنه: أنّه يكفي في القرينة على ذلك وجود الدليل المعارض لما تقرّر في محلّه من أنّه إذا تحقّق في أحد المتعارضين احتمال تصرّف مفقود في الآخر تعيّن الجمع بينهما بحمل القابل على التصرّف المحتمل وإبقاء الآخر على ظاهره، وهذا هو الجمع المقبول المقدّم على الطرح، فيقال فيما نحن فيه: ان حمل دليل الاستحباب على التعليق ممكن، لما مرّ من أنّ فعليّة الاستحباب بعد تحقّق مقتضيه متوقّفة على عدم تحقّق مقتضى الحرمة، بخلاف دليل الحرمة، فإنّه غير قابل للتعليق على عدم تحقّق مقتض الاستحباب؛ لما فرض من عدم مزاحمة مقتضى الاستحباب لمقتضى الحرمة، فتحقّق الحرمة بتحقّق مقتضيها، وإن اجتمع مع مقتضى الاستحباب، فالفعليّة مع اجتماع المقتضى للحرمة، فإذا كان دليل الاستحباب قابلاً للحمل على التعليق دون دليل الحرمة تعيّن حمل دليل الاستحباب على ذلك وإبقاء دليل الحرمة على ظاهره.

فتبيّن من جميع ذلك أنّ الحكم بالحرمة إنّما هو من جهة إبقاء دليلها على ظاهره، لا من باب الاستدلال عليها بثبوت جهتها استدلالاً لمّيّاً بعد سقوط ظاهر دليلها، كما توهّمه المعترض.

أقول: لنا كلام مع كلّ من المحقّقين، أمّا كلامنا مع بعض الفحول، فإنّه قد ذكر أنّه يظهر من كلام الشيخ أنّ الدليل على عدم وقوع التعارض بين أدلّة المستحبّات

• • • • • • • • • • • • •

والمحرّمات يرجع إلى وجوه.

وينبغي أن نذكر كلام الشيخ بعينه كي يتّضح الأمر ويعلم بأنّ الدليل على وقوع التعارض بينهما يرجع إلى وجه واحد أو وجوه متعدّدة، وإليك نصّ كلامه:

«وفيه: أنّ أدلّة المستحبّات لا تقاوم أدلّة المحرّمات ـ إلى أن قال: فإنّ مرجع أدلّة الاستحباب إلى استحباب إيجاد شيء بسببه المباح لا بسببه الحرام».

ثمّ قال: «والسرّ في ذلك: أنّ دليل الاستحباب إنّما يدلّ على كون الفعل لو خلّي وطبعه خالياً عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طروّ عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه، كما إذا صار مقدّمة لواجب أو صادفه عنوان محرّم ـ إلى أن قال: والحاصل: أنّ جهات الأحكام الثلاثة ـ أعني: الإباحة والاستحباب والكراهة ـ لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث».

إذا عرفت كلام الشيخ، فهل مجموع هذا الكلام متضمّن لبيان دليل واحد على عدم كون المراثي المستحبّة موجبة لحلّيّة الغناء أو متضمّن لثلاث أدلّة؟ كما ادّعى ذلك بعض الفحول، كما عرفت.

والحقّ أنّ مجموع كلامه يرجع إلى بيان دليل واحد. أمّا ما ذكره بعض الفحول من أنّه يحتمل أن يكون مراده انصراف أدلّة الاستحباب إلى إيجاده بسبب مباح لا محرّم، أو أن يكون مراده إهمال أدلّة الاستحباب، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى مورد محرّم فلا يحتمل من كلام الشيخ، بل هو مخالف لصريح قوله: «والسرّ في ذلك»، أي السرّ في كون أدلّة المستحبّات لا تقاوم أدلّة المحرّمات هو أنّ دليل الاستحباب يدلّ على استحباب شيء لو خلّي وطبعه، ولا ينافي ذلك عروض شيء يوجب وجوبه أو حرمته.

• • • • • • • • • • • • •

إذن فالدليل لعدم المقاومة هو ما ذكره بقوله: «والسرّ...»، وليس ما ذكره من الانصراف أو الاهمال دليلاً مستقلاً.

وكذا ما ذكره بقوله: «والحاصل...»، ليس هو وجهاً مستقلاً لعدم مقاومة أدلّة المستحبّات للمحرّمات، بل هو متمّم لما ذكره بقوله: «والسرّ...»، لأنّه ذكر أوّلاً أنّ سرّ عدم المقاومة هو أنّ أدلّة المستحبّات راجعة إلى استحباب شيء بعنوانه الأوّليّ لا بعنوانه الثانوي، لأنّه بملاحظة العنوان الثانويّ لا يجعل الاستحباب، وذلك لأقوائيّة ملاك العنوان الثانويّ في مقام الجعل، وهو كما ترى متمّم للدليل الأوّل، وليس المراد من التزاحم ما هو مصطلح من التزاحم في مقام الامتثال كي يقال إنّ تزاحم المقتضيات مبنيّ على إطلاق الأدلّة، وهو ينافي الوجهين الأوّلين؛ إذ المبنيّ على إطلاق الأدلّة هو التزاحم في مقام الامتثال لا تزاحم ملاكين في مقام الجعل، فإنّ الحكم مجعول على طبق ما هو أقوى الملاكين، وكذا ما ذكره من أنّ مبنى الوجه الأخير ينافي الوجهين الأوّلين غير تامّ؛ إذ الوجه الأوّل لا يستفاد من كلام الشيخ، بل خلاف صريح كلامه كما عرفت، والوجه الثاني لا يكون منافياً للوجه الثالث؛ إذ الوجه الثاني يقول إنّ الحكم الاستحبابيّ يكون للشيء بعنوانه الأوّليّ، ولا يكون ناظراً إلى الشيء بعنوانه الثانويّ، والدليل الثالث يبيّن وجه ذلك، فتأمّل فيما ذكرناه حقّ التأمّل كي يتّضح الأمر.

وأمّا كلامنا مع الميرزا الشيرازيّ، فهو أنّ الجمع الذي ذكره المحقّق المذكور ليس من الجمع المقبول، فإنّ الجمع المقبول هو الجمع العرفيّ لا الجمع الدقّيّ، والجمع مهما أمكن أوْلى من الترك، لا دليل عليه إلّا فيما إذا قام دليل عرفيّ على الجمع وهو مفقود في المقام، ومجرّد إمكان التعليق بالبيان الذي ذكره لا يصلح للتقديم.

وقال بعض الفحول: إنّه لا تعارض بين قوله: «البكاء أو المرثيّة مستحبّة»

. . . .

وبين قوله: « الغناء حرام » في مقام الدلالات وتعلّق الأحكام بالموضوعات؛ لأنّ الأحكام في المطلقات لم تتعلّق إلّا بنفس الطبائع دون أفرادها، ولم تكن ناظرة إلى أحوال الأفراد، فضلاً عن كونها ناظرة إلى طبيعة أُخرى، أوحال المزاحمات بين الأفراد أو المقتضيات في حال انطباق العناوين على الموضوعات الخارجيّة.

وعليه: يكون حكم كلّ عنوان عليه فعليّاً من غير تعارض بين الدليلين، فإنّ مصبّ التعارض بين الأدلّة هو مقام الدلالة والمدلول، والمفروض أنّ الحكم متعلّق بالطبائع وكلّ طبيعة تغاير الأُخرى، فلا مساس بين الدليلين ولا الحكمين المتعلّقين بالطبيعتين، فلا تعارض بين قوله: « المرثيّة مستحبّة » وبين قوله: « الغناء حرام » في مقام الدلالات وتعلّق الأحكام بالموضوعات، وأمّا مقام انطباق العناوين على الأفراد الخارجيّة فخارج عن باب تعارض الأدلّة والدلالات؛ لعدم كون الأفراد من مداليل الأدلّة في المطلقات، فالعناوين التي بينهما عموم من وجه بحسب التصادق خارجة عن باب التعارض.

فتحصّل من ذلك: أنّ حرمة الغناء باقية فعليّة، واستحباب الرثاء كذلك من غير تعارض بين الدليلين أو تزاحم بين المقتضيين. نعم، العقل في مقام الامتثال يحكم بلزوم الاحتراز عن المحرّمات من باب حفظ الغرض الأهمّ، فلو سمّي هذا عدم مزاحمة مقتضى المستحبّات لمقتضى المحرّمات فلا بأس به بعد وضوح المراد، فالترجيح في مقام الامتثال بحكم العقل غير مرتبط بمقام جعل الأحكام على عناوين الموضوعات.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ التمسّك لجواز التغنّي بالأصل بعد تعارض الأدلّة غير وجيه. وفيه: أنّا نسلّم أنّ الأحكام لم تتعلّق بالأفراد، وإنّما تعلّقت بالطبائع، لكنّها باعتبار كونها فانية في الأفراد، فإنّ التعارض بين الدليلين إنّما يكون باعتبار

• • • • • • • • • • • • •

صدق الطبيعة على الأفراد، وإلّا فالطبيعة بما هي طبيعة ليست متعلّقة للأحكام، كما حقّق في محلّه، فلاحظ. وبعبارة أُخرى: أنّ الاهمال في مقام الثبوت أمر مستحيل، فالحكم المتعلّق بالطبيعة متعلّق بها باعتبار تمام أفرادها إذا لم يقيّدها بحصّة خاصّة منها. إذن فالتعارض مستقرّ ولكنّ المرجّح مع أخبار المنع، ولا يصل المجال إلى أصالة الإباحة. هذا تمام الكلام في استثناء المراثي عن حرمة الغناء، والحقّ أنّه لا وجه للاستثناء.

ومنها: الحداء ـ بالضمّ، كدعاء: صوت يرجّع فيه للسير بالإبل، وقد نسب إلى المشهور استثناء الغناء فيه.

قال شيخنا الأنصاري: «إنّه على تقدير كونه من الأصوات اللهويّة فلم أجد ما يصلح لاستثنائه، وليس دليل عليه إلّا رواية نبويّة، وفي دلالتها وسندها ما لا يخفى، والرواية تقرير النبيّ لعبدالله بن رواحة وكان حسن الصوت.

وأورد عليه الميرزا الشيرازيّ: بأنّ دلالتها لم أعرف وجه ضعفها على تقدير كون الحداء من الغناء، كما هو مبنى الكلام، وضعف سنده منجبر بنقل الشهرة وفتوى جمع من الأساطين.

وفيه: أنّ كونه من الغناء أوّل الكلام. أضف إليه أنّ ضعف السند لا ينجبر بنقل الشهرة والفتوى ونظائرهما.

قال صاحب الجواهر: بل ربّما ادّعي أنّ الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، فحينئذٍ يكون خارجاً عن الموضوع لا عن الحكم.

وقال الأستاذ الأعظم: «الظاهر خروجه عن مفهوم الغناء موضوعاً».

أقول: وعلى تقدير الشكّ فيما ذكراه يكون الحداء شبهة مصداقيّة، فلا تشمله أدلّة حرمة الغناء. هذا **أوّلاً**.

• • • • • • • • • • • • •

وثانياً: انّ هنا رواية أُخرى تدلّ على استثنائه، وهي ما رواه الصدوق بإسناده عن السكوني، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: زاد المسافر الحداء والشعر ما كان ليس فيه خناء**»، أو «**جفاء**»، أو «**غناء**» على الاختلافات المحكيّة في الوسائل ومجمع البحرين.

إلّا أنّها ضعيفة سنداً ودلالة، أمّا السند فبالنوفلي، وربّما يقال: إنّها موثّقة، فإنّ الشيخ وثّقها في العدّة حيث قال فيها: «ولأجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن درّاج والسكوني وغيرهم من العامّة».

ووجه كون هذا الكلام توثيقاً للنوفلي هو أنّ الراوي عن السكوني هو النوفلي غالباً، فعمل الأصحاب بروايات السكوني يكون عملاً برواية النوفلي، ولكن أنت ترى هذا الكلام توثيق للسكوني فقط.

وقال بعض الفحول: إنّ الرواية موثّقة لا إشكال فيها سنداً، فإنّ إسماعيل بن زياد السكوني كثير الرواية ومتقنها، وعن الشيخ في مواضع من كتبه أنّ الإماميّة مجمعة على العمل بروايته، وقد صرّح المحقّق في محكيّ المسائل العزّيّة أنّه من الثقات، والإجماع على العمل برواياته إجماع على العمل بروايات الحسين بن يزيد النوفلي، فإنّ روايته من غير طريقه نادرة جدّاً، فيكون المنصرف من رواياتهما هو بطريقه، مع أنّه ممدوح أيضاً، بل حسن، ولكنّه ناقش في دلالتها على استثناء الغناء. وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّها ضعيفة السند أيضاً.

ومنها: غناء المغنّية في الأعراس إذا لم يكتنف بها محرّم آخر.

قال الشيخ: «والمشهور استثناؤه، والدليل عليه الروايات الثلاث من أبي بصير:

أحدها: قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: «**أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به**

• • • • • • • • • • • • •

بأس ، وليست بالتي يدخل عليها الرجال »(١) .

وأورد عليه شيخنا الأنصاري ﷺ بقوله : « لكن في سند الروايات أبو بصير ، وهو غير صحيح ، والشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة » . ثمّ قال : « لكنّ الإنصاف أنّ سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير ، إلّا أنّه لا يخلو من وثوق ، والعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد » .

ثمّ قال : « وإن كان الأحوط الترك » .

وقال بعض الفحول : وليس في سندها مَن يتأمّل فيه غير أبي بصير ، وهو يحيى بن أبي القاسم ، بقرينة عليّ بن أبي حمزة في روايته الأُخرى ، فإنّ الظاهر أنّ الروايات الثلاث عنه رواية واحدة ، وموثّقة على الأظهر .

وأورد عليها دلالة : بأنّ غاية ما يستفاد منها هي إباحة الأجر ، ولا تدلّ هي على إباحة العمل التي هي محلّ بحثنا ، ولكنّه يجاب عنه بأنّ حلّيّة الأُجرة ملازمة عرفاً لحلّيّة العمل .

ثانيتها : قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنّيات ، فقال : **التي يدخل عليها الرجال حرام ، والتي تُدعى إلى الأعراس ليس به سحت ، وهو قول الله عزّ وجلّ : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾**(٢) » .

وأورد عليه بأنّها ضعيفة بعليّ بن أبي حمزة بن سالم البطائنيّ ، إلّا أنّه ثقة عندنا ، كما قرّر في محلّه .

ثالثتها : أجر المغنّية التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها وهي مجهولة بحكم الحنّاط .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٣ .

(٢) لقمان ٣١ : ٦ .

• • • • • • • • • • • • •

إن قلت: إنّ المستفاد من هذه الروايات أنّ الغناء إنّما يكون حراماً للمحرّمات الخارجيّة، فيكون مفاد الروايات هو ما ذهب إليه الكاشانيّ من عدم كون الغناء بذاته حراماً، وإنّما يكون حراماً لأجل دخول الرجال على النساء.

وفيه: أنّ المستفاد منها أنّ الغناء قد يختلط فيه الرجال بالنساء، وقد لا يختلط، والأوّل منهما حرام مطلقاً، والثاني منهما وهو ما يختصّ بالنساء حرام، إلّا في زفّ العرائس.

إن قلت: إنّ تحريم الغناء ثابت بالأدلّة المتواترة، وفيها ما لا يقبل التخصيص، كالتي تدلّ على أنّه باطل وقول الزور، بل لعلّ قبحه عقليّ لكونه موجباً للفجور والفسوق، فلا يمكن تخصيصها سيّما بتلك الرواية الواحدة التي يمكن الخدشة في سندها ودلالتها.

قلت: لا نسلّم إبائها عن التقييد، ومجرّد انطباق أنّ الباطل والزور عليه لا يوجب الإباء عن التقييد.

ومنها: الغناء في قراءة القرآن، وقد اشتهر أنّ هذا القول منسوب إلى السبزواري في الكفاية، واستدلّ على جوازه بوجوه:

الأوّل: ما دلّ على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع في قراءة القرآن.

وفيه: أنّ النسبة بين المذكورات وبين الغناء عموم من وجه.

الثاني: أنّ أدلّة استحباب قراءة القرآن معارضة لأدلّة حرمة الغناء فيصل المجال إلى أصالة البراءة.

وفيه: ما عرفت من التفصيل في مبحث استثناء المراثي، فلا نعيد.

الثالث: وهو العمدة أنّ قراءة القرآن خارجة عن حقيقة الغناء تخصّصاً. والعمدة هو هذا الوجه، وأمّا لو صدق عليها عنوان الغناء فلا وجه للاستثناء.

والحمد لله أوّلاً وآخراً

والصلاة على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين

انتهى الجزء الثالث من كتابنا المسمّى بـ

تمهيد المطالب

ويتلوه الجزء الرابع إن شاء الله تعالى

المحتويات

في حرمة التطفيف ٦

في حرمة المعاملة المطفّف فيها وفسادها ٩

التحقيق في مسألة التطفيف........................ ١٥

النزاع بين الأُستاذ الأعظم والمحقّق الأيروانيّ لفظيّ ١٧

في صور المعاملة المطفّف بها ١٩

المسألة السادسة في حرمة التنجيم ٢٣

المقام الأوّل: في جواز إخبار المنجّم عن الأوضاع الفلكيّة ٢٥

المقام الثاني: جواز إخبار المنجّم بحدوث الأحكام والحوادث ٣٣

الروايات الدالّة على حرمة تصديق المنجّم ٣٩

جواز النظر إلى النجوم ما لم يعتقد بتأثير الكواكب ٤٥

في جواز الاعتقاد بكون الكواكب العلويّة مؤثّرة في الحوادث السفليّة ٤٩

ظاهر عبارات الفقهاء كفر المعتقد بتأثير الكواكب مستقلاً ٥١

ما ورد من أنّ تصديق المنجّم تكذيب للقرآن لا يدلّ على كفره ٦٣

الروايات غير ظاهرة في كفر المنجّم كفراً حقيقيّاً ٦٧

كلام شارح النخبة في كفر المنجّم ٧١

دلالة بعض الروايات على عدم كفر المنجّم ٧٥

الوجه الثاني من وجوه ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات أنّها مؤثّرة بإرادة الله ٧٧
الاعتقاد بفاعليّة الكواكب بإرادة الله لا يوجب الكفر عند الشهيد ٧٩
ما ذكره الشهيد من عدم قيام دليل على فاعليّة الكواكب مأخوذ من رواية الاحتجاج ٨٣
ظاهر كلام الكاشانيّ أنّ الكواكب فاعلة بالاختيار ٨٧
الوجه الثالث من وجوه ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار ٩١
عدم كفر المعتقد بأن استناد الأفعال إلى الكواكب كاستناد الإحراق إلى النار عند الشهيد ٩٣
ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب ٩٥
الرابع: أن يكون ربط الحركات من قبيل العلامة على الحوادث ٩٧
عدم كفر مَن يعتقد أنّ أوضاع الكواكب علامة على الحوادث ٩٨
الأخبار الدالّة على أنّ النجوم علامات وليست بعلل ١٠٧
الأخبار الدالّة على كثرة الخطأ والغلط في حساب المنجّمين ١١٤
التحقيق في مبحث التنجيم ١١٧
النصوص التي استدلّ بها على حرمة الحكم بالحادثات مستنداً إلى تأثير الكواكب ١١٩
تقسيم المصنّف ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات إلى أربعة وجوه ١٢٥
الوجه الخامس من وجوه ربط الحركات الفلكيّة بالحوادث ما ذكره الأستاذ الأعظم ١٢٧
حرمة حفظ كتب الضلال ١٢٩
الاستدلال على حرمة حفظ كتب الضلال بالآيتين الشريفتين ١٣١

الاستدلال برواية تحف العقول وغيرها على حرمة حفظ كتب الضلال ١٣٣
حرمة حفظ كتب الضلال في صورة واحدة وعدم حرمته في أربع صور ... ١٣٧
عدم دخول الكتب السماويّة المحرّفة وكتب العامّة في كتب الضلال ١٤١
التحقيق في حرمة حفظ كتب الضلال ١٤٨
تحريم الرشوة ١٥٥
الروايات المستدلّ بها على حرمة الرشوة ١٥٧
في تفسير الرشوة ١٥٨
في حرمة أخذ الجعل من المتحاكمين ١٦٧
ارتزاق القاضي من بيت المال ١٧٧
في حرمة أخذ الهديّة للقاضي وعدمها ١٧٩
في حرمة الرشوة في غير الحكم وعدمها ١٨٣
حكم المعاملة المحاباتيّة مع القاضي ١٨٧
حكم الرشوة وضعاً ١٨٩
اختلاف الدافع والقابض ١٩٥
التحقيق في مبحث الرشوة في ضمن اُمور ٢٠٠
في حرمة سبّ المؤمن ٢٣٣
تحقيق في الحديث الوارد في السبّ ٢٣٥
يعتبر في صدق السبّ قصد الإهانة ٢٣٩
جواز سبّ مَن لم يتأثّر من السبّ ٢٤١
التحقيق في حرمة السبّ ٢٤٤
الأخبار الدالّة على حرمة السحر ٢٥٥
عبارات الأصحاب في معاني السحر ٢٥٧

مذاهب الكلدانيّين في الأفلاك والنجوم ٢٧٣
القسم الثالث من أقسام السحر الاستعانة بالأرواح الأرضيّة ٢٧٥
القسم السادس من أقسام السحر الاستعانة بخواصّ الأدوية ٢٧٧
بعض وجوه السحر الذي ذكره المجلسيّ مذكور في رواية الاحتجاج ٢٧٧
المقام الثاني في حكم أقسام السحر ٢٨٦
في عدم حرمة بعض أقسام السحر ٢٨٩
نقل كلمات الفقهاء في بيان حقيقة السحر وعدم شموله لجميع أقسامه ٢٩٣
في جواز دفع ضرر السحر بالسحر ٢٩٧
التسخيرات بأجمعها داخلة في السحر ٣٠٥
التحقيق في السحر ٣٠٨
الشعبذة حرام ٣٢٠
التحقيق في الشعبذة ٣٢٢
في حرمة الغشّ ٣٢٥
عدم حرمة المزج والخلط بغير الخفيّ ٣٣١
حمل الحرمة في روايات الغشّ على صورة قصد التلبيس ٣٣٣
في أقسام الغشّ ٣٣٩
منشأ التردّد في صحّة البيع التردّد في تغليب الإشارة أو الوصف ٣٤١
في تقديم العنوان على الإشارة أو العكس ٣٤٥
الوجه في تشبيه الاقتداء بتعارض الوصف والإشارة ٣٤٩
ما استدلّ به المحقّق الأردبيليّ على فساد بيع المغشوش ٣٥١
في الردّ على ما استدلّ به المحقّق الأردبيليّ ٣٥٣
في العمل بمقتضى القواعد الفقهيّة عند تبيّن الغشّ ٣٥٧

التحقيق في الغشّ موضوعاً وحكماً . ٣٥٨

المسألة الثالثة عشر: الغناء . ٣٦٥

في الأحاديث المستفيضة الدالّة على حرمة الغناء ٣٦٧

في الخدشة في الاستدلال بهذه الطوائف الثلاث التي استدلّ بها على حرمة الغناء ٣٦٩

في الاستشهاد بتفسير لهو الحديث بالغناء على أنّ الغناء من مقولة الكلام . ٣٧٣

الأحاديث الدالّة على حرمة الغناء ٣٧٦

اختلاف الفقهاء واللغويّين في حقيقة الغناء ٣٨٣

في الفرق بين التطريب والاطراب ٣٩٣

في بيان أقسام اللهو ٤٠٣

المرجع في تشخيص اللهو هو العرف ٤٠٥

لا فرق بين استعمال الصوت اللهويّ في القرآن أو في غيره ٤٠٧

في التسويلات الشيطانيّة ٤٠٩

رأي المحدّث الكاشانيّ في حرمة الغناء ٤١١

مناقشة الشيخ مع المحدّث الكاشانيّ ٤١٥

نقل كلام السبزواريّ ٤١٧

ما أفاده الشيخ حول الغناء من النقاش مع الكاشانيّ والسبزواريّ ٤٢٣

يظهر من بعض كلمات المحدّثين الكاشانيّ والسبزواريّ جواز الغناء في حدّ نفسه ٤٢٩

الاستشهاد ببعض الروايات على التفصيل في حرمة الغناء ٤٣١

جواب الشيخ عن الأخبار التي استدلّ بها المحدّث الكاشانيّ والمحقّق السبزواريّ ٤٣٥

ضعف القول بحلّيّة الغناء المجرّد عن المحرّمات الخارجيّة ٤٤١

في منع صدق الغناء في المراثي ٤٤٣

أدلّة استحباب المراثي لا تقاوم أدلّة حرمة الغناء ٤٤٥

كلام صاحب الصحاح والحدائق في تفسير اللحن ٤٥١

ما أفاده الشيخ حول الترجيع ٤٥٣

في الأخبار الدالّة على حرمة الغناء في المراثي ٤٥٥

ما ذكره الأردبيلي من المؤيّدات لاستثناء الغناء في المراثي ٤٥٧

ما ذكره شيخنا الأنصاريّ ﷺ في ردّ المحقّق الأردبيليّ ٤٥٨

لا دليل على حرمة الغناء الذي لم يكن من قبيل الصوت اللهويّ ٤٦٣

استثناء الحداء من الغناء ٤٦٥

استثناء غناء المغنّية في الأعراس ٤٦٧

التحقيق في حقيقة الغناء وحكمه ٤٦٩

وختاماً نتقدّم بجزيل الشكر

لسماحة الشيخ الفاضل المحقّق حجّة الإسلام والمسلمين

الشيخ أُسامة المزيدي (حفظه الله تعالى)

الذي ساعدنا في تصحيح هذا الجزء من الكتاب

ومقابلته مع نسخته الأصليّة،

وأسال الله سبحانه وتعالى أن يوفّقه وينفع به أهل العلم والفضل

إنّه وليّ التوفيق